MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

LA FILOSOFÍA ÁRABE



Revista de Occidente
MADRID

LA FILOSOFIA ARABE

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

LA FILOSOFIA ARABE



Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid

Depósito Legal: M. 726-1963. N.º Rgtr.º 1.504/62
PRINTED IN SPAIN


ARTES GRAFICAS CLAVILEÑO, S. A.
PANTOJA, 20 (PROSPERIDAD) - MADRID (2)

INDICE

Pág.

Pág.

Pág.

Pág.

PROLOGO

El gran problema del pensamiento filosófico del mundo del Islam es la falta de adecuación entre su poder de sugestión y su real conocimiento por el hombre culto occidental. El mundo árabe se presenta a nuestros ojos como algo lejano y misterioso, lleno de tentadores encantos, capaces de "embrujar" hasta a los más sesudos arabistas. Por otra parte, la filosofía, la literatura y aun la cultura toda del Islam sólo se ve como una hipotética o fecunda fuente de influencias, de sugestiones o de aportaciones más o menos valiosas a la cultura occidental. Se ha llegado a pensar incluso, en lo que se refiere al mundo del pensamiento, que la filosofía árabe fue un mero accidente cultural en el Islam, sin raíces profundas; algo así como una simple prolongación, en lengua árabe, de la filosofía griega. El auténtico genio creador del mundo árabe tendríamos que buscarlo en la inquietante perfección de su vieja poesía, en la rítmica prosa del *Alcorán* y en la ideología religiosa de las escuelas teológicas y jurídicas.

Nada, sin embargo, más inconsistente que estas afirmaciones tan usuales. Y aunque la prueba del error de esta concepción consista fundamentalmente, en el caso concreto de la filosofía, en el contenido de este libro, puede anticiparse ya que sin la recepción de la filosofía griega en particular y de la cultura antigua en general, la cultura árabe no hubiera podido desarrollarse, al menos con el brillo y esplendor conocidos. Resultaría verdaderamente paradójico que Avicena, Algacel y Averroes —figuras de valor universal comparables a Aristóteles, Santo Tomás y Kant— fuesen un accidente sin importancia en el mundo árabe. Y nadie que conozca la obra de esos grandes pensadores puede hoy permitirse la frivolidad de decir que son meros repetidores en lengua árabe del pensamiento griego. Creo, pues,

en el valor universal —necesario para que algo sea auténtica filosofía— y en la peculiaridad sociológica de la filosofía árabe, aunque este nombre sea un tanto inadecuado.

La denominación *filosofía árabe* me parece bastante inexacta, pues si se toma en sentido lingüístico, no toda ella utilizó como vehículo expresivo la lengua árabe, y Avicena, por ejemplo, usó indistintamente el árabe y el persa. Si, por el contrario, con el término *árabe* queremos hacer referencia a un soporte étnico, el error es aún mayor, pues pocas gotas de sangre árabe corrieron por las venas de Avicena y Averroes. Por esto, en mis trabajos científicos he preferido siempre la expresión *filosofía musulmana*. Pero esta denominación tampoco es correcta en absoluto, pues el Islam, como el Cristianismo, no tiene por qué tener una filosofía propia. Sin embargo, nadie puede dudar de un hecho histórico bien conocido, y es que el único lazo que ha vinculado siempre a los pueblos que realizaron este gran esfuerzo cultural fue el vínculo religioso del Islam. Los filósofos árabes fueron creyentes musulmanes, más o menos ortodoxos, claro está, y su pensamiento no puede comprenderse si nos olvidamos de esta fe. Como ya he dicho en otros trabajos, en este problema el paralelismo entre las tres escolásticas, cristiana, musulmana y judía, es absoluto; y Gilson, basándose en que las tres religiones arrancan de la teología monoteísta del *Antiguo Testamento,* ha llegado a afirmar que todo el pensamiento filosófico medieval debería llevar el nombre común de "filosofía fundamentada en la teología de la creación" del *Génesis.* Sin embargo, para evitar títulos demasiado largos o que se presten a nuevos equívocos he preferido conservar el inadecuado pero tradicional nombre de *filosofía árabe.*

Al intentar exponer ahora este pensamiento al alcance del hombre culto, que quiera conocer la filosofía árabe desde dentro de ella misma, y no como un escolio de la filosofía griega o una fuente de la escolástica latina, me he apoyado fundamentalmente en mis trabajos de investigación sobre el pensamiento árabe. A ellos he consagrado lo mejor, o menos malo, de mi labor durante más de dieciocho años. Y en especial me remito a mi *Historia de la filosofía hispano-musulmana* (2 vols. de 422 y 394 págs., Madrid, 1957) para la fundamentación científica de las novedades que el lector pueda encontrar aquí. Cuando los objetos del saber son los mismos, lo más honrado es que coincidan las ideas, y cuando es preciso, hasta las palabras. No es ésta, pues, ni una obra definitiva, ni encierra —para quien conozca

mis trabajos sobre la filosofía árabe— novedad alguna. Pero sí es un manual rigurosamente científico, que expone el más actual "estado de la cuestión" en todos los problemas de este pensamiento.

El lector español no arabista sólo podía disponer hasta hace poco de los manuales de Quadri, en italiano (hay traducción francesa de Huret), y de Horten, en alemán; o tiene que recurrir a mi obra antes citada, que por su extensión y carácter no es adecuada para los que no conozcan bien la filosofía. Por tanto, he creído conveniente despojar a mi libro antes citado de todo su aparato crítico y sintetizar en menos de la mitad de extensión su contenido, esforzándome —no sé si con éxito— en ser conciso y claro, hasta los límites de lo que debe ser la claridad en filosofía. Ortega y Gasset decía que la claridad es la cortesía del filósofo, y la cortesía también consiste a veces en no poder decir las cosas para que se entere todo el mundo. Esta cortés claridad me ha obligado a no escribir ni una sola palabra en grafía árabe, a utilizar el menor número posible de palabras árabes en transcripción (utilizando el sistema de transliteración de la escuela arabista española) y a utilizar términos castellanos que no son equivalentes en absoluto a los originales árabes. Así, cuando hablo de *sectas, monasterios, cenobios, clero musulmán,* etc. También por idénticos motivos he suprimido las notas y he reducido la bibliografía a lo más nuevo o útil y la he colocado al final de capítulo.

Siempre que he podido, me he limitado a exponer el pensamiento de los filósofos árabes. Sin intentar sacar conclusiones y sin hacerles tomistas, escotistas, cartesianos o heideggerianos "avant la lettre". Pero el peso de las interpretaciones medievales son tan fuertes, que los manuales al uso de historia de la filosofía suelen etiquetar de tal modo a los pensadores árabes llamándoles "monistas", "panteístas", "racionalistas", negadores de la analogía del ser, o inventores de la distinción real de esencia y existencia, del concepto de naturaleza común, etcétera, que me he visto obligado a subrayar, más de una vez, la inconsistencia de tales calificaciones. Como decía Unamuno, esos calificativos sólo sirven para no tener que preocuparse de pensar por cuenta propia. Tampoco interesan aquí las consecuencias posteriores que este pensamiento pudo tener al ser recogido, bien o mal, por la Escolástica latina; la única excepción que hago es la de Averroes, no sólo por su importancia excepcional, sino porque los manuales de historia siguen sin querer enterarse de lo que fue en realidad el averroísmo. No sé, dada la complejidad de estos problemas, si habré lo-

grado realizar plenamente mi intención, pero sí me hubiera gustado haber conseguido subrayar la importancia y la significación de la filosofía árabe, como una de las grandes contribuciones de este rico mundo, que hoy vuelve a representar un gran papel en la historia, y al que tan fraternalmente hemos estado unidos los españoles, por esos nueve siglos de amor y lucha (desde la llegada de Ṭāriq y Mūsà, hasta la expulsión de los moriscos), que han hecho a España y a los españoles como, queramos o no, hemos sido y somos ahora.

Salamanca, 9 de octubre de 1961.

España

I

EL ORIGEN DEL PENSAMIENTO ARABE

1. *Arabia, cuna de los árabes*

Aunque la contribución árabe al mundo del Islam, desde el punto de vista biológico, sea relativamente reducida, desde el marco cultural es extraordinariamente importante. Y junto con el mensaje religioso del Islam, la cultura árabe forma el gran lazo espiritual que une a pueblos de razas y latitudes muy diversas, que aún hoy sienten la nostalgia del viejo mundo arábigo. Es casi seguro que los pueblos árabes se originaron dentro de la península arábiga, formada por una extensa altiplanicie, rodeada de costas rocosas, con escasos puertos naturales e integrada por grandes desiertos que se extienden más allá del amplio istmo que la une al continente. Situada en el centro de la zona de los desiertos, Arabia queda fuera de la región de las grandes lluvias. Además, paralelamente al mar, casi en las mismas proximidades de sus costas, se alzan las cadenas de montañas que cierran el paso a las pocas nubes fertilizadoras. La dureza de su geografía y de su clima explica suficientemente la emigración de las tribus semitas desde Arabia a todo el Próximo Oriente, desde los semitas mesopotámicos, que se establecieron junto a la desembocadura del Tigris y el Eufrates, cuatro milenios antes de Cristo, hasta casi nuestros días. En su emigración siguen dos direcciones principales: bordeando el Golfo Pérsico se establecen en la antigua Caldea, como Abraham, de quien dice la *Sagrada Escritura* que procedía de Ur; y a través de la península del Sinaí otros grupos llegan a las costas del Mediterráneo. Sólo los más fuertes o más apegados a su tierra seguirían anclados en Arabia hasta los días decisivos de la predicación del Islam por Mahoma. La dureza misma de sus inmensos desiertos les librará

casi en absoluto de la influencia cultural de los pueblos vecinos y de la invasión de los grandes conquistadores. Las influencias persas no pasaron más allá de unas pocas ciudades fronterizas; los abisinios apenas si logran mantenerse, y por breve tiempo, en el sur de Arabia; Alejandro muere cuando preparaba una expedición a la península arábiga; los romanos no pasaron más allá de la Nabatea. Hasta los días de la predicación del Profeta, Arabia sigue cerrada y misteriosa en sus desiertos, apenas salpicada por unos cuantos oasis, donde apenas hay más vida cultural que la estera y la poesía, ni más vida social que el comercio, el amor y el bandidaje.

El sur de la gran península estaba habitado por los *ḥimŷarīes,* sedentarios y comerciantes, dedicados al comercio de los perfumes y de las piedras preciosas. Unas cuantas leyendas de antigüedad venerable y algunas inscripciones, un tanto difíciles de leer, son los únicos restos de su cultura. Al parecer con ellas estaban relacionados los Nabateos *(Ṯamūd)* y los Amalecitas de la *Biblia,* y a la dinastía de los Tubbaʿ perteneció Bilqīs, la famosa *Reina de Saba* del *Libro de los reyes.* Los árabes del Norte, por el contrario, eran nómadas, sin más influencia cultural exterior que la ya tardía de los *ʿIbādīes,* árabes cristianos utilizados como preceptores, que vivían más al Norte, en las ciudades de Ḥīra y Gassān. Según los árabes, las alforjas en que Allah llevaba las estrellas para repartir por todo el firmamento se rompieron al pasar por Arabia, por eso su cielo parece el más estrellado; y el paso monótono del camello —animal muy sensible al ritmo— empezó a marcar el más primitivo compás para medir el verso. Así, dice la tradición, nacieron las viejas *qaṣīdas* preislámicas que cantan las glorias de la tribu, la derrota y muerte del enemigo y las tristes ruinas del campamento abandonado, cuyas tibias cenizas despiertan el recuerdo de la mujer amada. Su religión era extremadamente simple; adoraban a los *betilos,* piedras llovidas del cielo, donde residía la divinidad, como la célebre *Kaʿba* de la Meca o el *Maqām Ibrāhīm,* que, según los árabes, sirvió de cómodo andamio para que Abraham edificase el templo de la Meca. Junto a ellos se adoraba un primitivo panteón de dioses, semejantes a las divinidades de otros pueblos semitas, entre los que aparecen algunos grupos de tres dioses, que recuerdan la trinidad babilónica, y la célebre diosa Lāt. Sus ritos, en parte incorporados por el Islam, eran la procesión, la venganza, el culto a los muertos y la peregrinación, con ceremonias peculiares, algunas de las cuales aún se conservan en la Meca.

Sus costumbres eran una mezcla de virtudes y defectos. Generosos, valientes, caballerosos, protectores del débil, esclavos de la palabra dada; a la par, pendencieros, vengativos y orgullosos. Respetuosos con la mujer, tuvieron por el amor un entusiasmo platónico, a cuya sombra surgieron las primeras cortes de amor, muchos siglos antes que en Provenza; pero a la vuelta del tapiz eran sensuales y polígamos, tahures en el juego y amigos de embriagarse con el espeso vino que buscaban en los monasterios cristianos. De todos los rasgos atribuidos a los árabes, sólo uno es falso: la fantasía, que sólo muy tardíamente tomarían de los persas. La poesía árabe, por ejemplo, está recargada de artificio metafórico, pero desconoce el creacionismo poético. Se trata solamente de una aguda observación sensual de la naturaleza, transformada a fuerza de repetir los clisés en pura álgebra poética. Sus metáforas siguen siempre una gradación descendente; lo vivo se hace inerte, la vegetación se reseca retorcida en la geometría del arabesco, el gracejo de unos lunares sobre el rostro de la mujer se resuelven en gotas de tinta de un malhumorado escribano y todos los cálidos matices del cuerpo femenino vienen a reducirse a la esbelta línea de la palmera (el talle) que se mece sobre una ampulosa duna del desierto (las caderas).

2. *El mundo árabe preislámico*

Este modo de ser de los árabes primitivos está condicionado por sus peculiares condiciones de vida. Los árabes, como señaló Dozy, eran esencialmente un pueblo de tribus. El hombre es un animal sociable; la existencia humana es fundamentalmente una convivencia; la vieja existencia tribal de los árabes ha clavado su divisa en el alma de este pueblo que aún guarda como un tesoro los viejos nombres de tribu. El gran lazo de la convivencia para los árabes es el de la proximidad; hay que saber quién es nuestro *prójimo:* quién lleva sangre como la nuestra en sus venas, o aquel que ha adquirido esa sangre por el parentesco espiritual. Esta confianza de los árabes en su tribu y su desconfianza de las demás nace de las peculiaridades de la vida en el desierto. Como diría después Ibn Jaldūn, el desierto es el gran maestro del beduíno, que forja su alma y le da fuerzas para la lucha y la conquista. En la ciudad, al hacerse sedentario, el árabe se aburguesa; viviendo en el desierto, la naturaleza física apenas si tiene

nada que ofrecerles y la necesidad espolea al hombre con el látigo del hambre. El sustento del árabe y el de sus ganados es pobre y miserable, desde luego, pero sobre todo es escaso; el agua misma es un raro tesoro. De aquí que los *otros* parece como si sólo existieran para disputarles sus ganados, sus pastos, sus fuentes o sus amadas.

En este sentido el desamparo existencial de los árabes preislámicos es extraordinario. El pueblo hebreo, que también recorrió las rutas del desierto, tenía a Yahwe, el dios todopoderoso, cuyo nombre era impronunciable; pero Yahwe habló a Abraham, le dio su *palabra,* uniéndose por la *fidelidad* con el pueblo de Israel, escogiéndole entre los demás, prometiéndole pastos abundantes y tierras ubérrimas, y conduciéndole bajo su protección hasta la Tierra de Promisión. Los árabes preislámicos carecían aún de la palabra de Dios; nadie les hizo brotar agua de las rocas, ni les alimentó con el *maná* y las perdices en el desierto. Sus dioses no se dignaron nunca combatir junto a sus fieles, ni mandarles sus legiones de ángeles, como hizo con Israel el *Dios de los Ejércitos.* Los árabes adoraban a sus dioses desde lejos, sin esperanza de que cambiasen su fortuna; de aquí nació esa creencia tan beduína en la ceguera del irremediable destino. Pero, además, el desierto es inestable y caprichoso; una simple tormenta pasajera puede borrar las rutas y cegar las fuentes. Así el árabe no puede confiar, como confiaron los griegos, en la uniformidad cíclica de la naturaleza, que late bajo la apariencia del cambio. La inestabilidad del desierto obliga a los árabes a no admitir otra verdad que el *destino* misterioso y arcano que constituye la esencia de las cosas. El desarrollo de las posibilidades de las cosas no procede de las potencialidades encerradas en su ser, sino que dependen del puro arbitrio del destino. Por esto los árabes preislámicos giraron siempre entre dos polos contradictorios; unas veces, si el puro azar no acudiese en su socorro, los árabes se dejarían morir lentamente; otras, su vida se convierte en un derroche de energías aventureras. El mundo y los hombres han nacido con un destino irrevocable, ante el cual sólo cabe decir *Dios lo quiere.* El hombre nace ya predestinado en su ser; entre Dios y el hombre, el imperante y los súbditos, el destino y la voluntad, no queda el menor rasgo de libertad personal.

Todo el arte árabe va a reflejar después esta concepción; las artes personales, el retrato, por ejemplo, no aparecerán nunca, ni en la plástica ni en las letras; el artista, por genial que sea, desaparece bajo su obra. ¿Quién recuerda hoy los nombres de los artistas que hicieron

la Alhambra de Granada? Todo este arte, brillante y tentador para la primera mirada, resultará después frío y monótono; falta en él la lucha personal del artista que quiere desvelar la naturaleza a través de la obra de arte. Los árabes reconocen que entre el Creador y las criaturas existe un verdadero abismo ontológico, pero el hombre y el resto de lo creado están situados en idéntico plano metafísico. El hombre no es la cima de la naturaleza, como pensaban los griegos, ni ha sido creado para señor de la creación, como creían los hebreos. Las *cosas* son fantasmas veloces, estrellas fugaces que se disuelven en la noche. La naturaleza no es la fuerza engendradora de lo que es; no existe medida alguna que regule el ritmo de los seres. La naturaleza física no tiene la vieja serenidad de la concepción griega; por esto la física árabe será luego una ciencia empírica; la matemática dejará de ser ciencia de magnitudes para convertirse en un tratado de puras relaciones; la aritmética se convertirá en álgebra y la geometría en trigonometría. Cuando se necesite una prueba para mostrar la existencia divina, se partirá de la contingencia. En el mundo no existe nada consistente; todo cambia, excepto Dios, dirá después Avicena citando el *Alcorán*. De aquí arrancan algunas de las dificultades que presentará el problema de la creación en la filosofía musulmana; la creación no puede separarse absolutamente de Dios, porque dejaría de ser, pero como no se puede confundir lo creado con el Creador, pues se caería en un panteísmo incompatible con la fe coránica, hay que dejar al mundo de la creación en difícil posición de equilibrio.

Todo el mundo creado queda así movedizo e indeterminado, como las tres vocales del alifato fluctuantes entre dos sonidos, como los cinco colores fundamentales de su pintura y la aparente naturalidad de sus jardines, mitad recuerdo del oasis, mitad huerto. El arte sufrirá rápidamente un proceso de impersonalización en el que triunfarán las formas geométricas; los mismos elementos vegetales acabarán por geometrizarse en los arabescos. Su arquitectura vendrá a recordar los viejos campamentos beduínos; cada príncipe levantará su pabellón junto al palacio de su predecesor, al igual que en el desierto alzaba su tienda junto a la de sus mayores; y cuando la pobreza o la decadencia no permiten tales lujos, se limitará a cambiar las decoraciones e inscripciones de los palacios, como en el desierto se cambiaban los tapices de la tienda paterna. La creación artística irá directamente encaminada a los sentidos; se preferirá lo que antes penetra por los ojos: el *color*. Los elementos decorativos acabarán por

inundar todo el conjunto, utilizándose los materiales más pobres, pero recubiertos por la decoración más opulenta; la Alhambra no es más que un montón de barro rojizo y deleznable, pero revestido de mármoles, azulejos y policromadas yeserías. Esta ostentación es típica de la cultura árabe. Cuando los árabes, entonces y ahora, se convierten en nuevos ricos, su vida empieza a crecer y se transforma en un hermoso derroche de lujo y ostentación.

3. *Mahoma y el Islam*

Sobre estas características del pueblo árabe va a obrar como enérgico revulsivo el genio ardiente de Mahoma. Nadie comprendió mejor a los árabes que el *Profeta*; inspirado a ratos, beduíno otros, pero conociendo siempre con feliz intuición el alma de su pueblo. El Islam supo dar su peculiaridad definitiva a los árabes e incorporarlos a la historia. Para realizar esta prodigiosa misión, Mahoma incorporó al viejo substrato religioso árabe el legado de la Revelación, que los árabes conocían a través de las comunidades judías y cristianas de la Arabia. Mahoma da un salto maravilloso al intuir el lazo de comunidad que vincula a los pueblos semitas: el ser la gran familia que Dios ha escogido para ir revelando su verdad a los hombres. La verdad para Mahoma es ahora la *Palabra de Dios,* patentizada por los profetas a través del tiempo. La verdad *no está ahí* en la naturaleza, para que la desvelemos los hombres, sino que es *lo que ha de venir,* que pende del tiempo y que los profetas han ido mostrándonos. Abraham, Jesús y Mahoma son los momentos esenciales de su manifestación. El que quiera poseer la verdad no tiene que escudriñar su razón, sino someter su corazón a la voz de los profetas y guardar fidelidad a la palabra divina. El mundo todo está sometido a esta manifestación temporal de la Verdad Eterna. La historia queda dividida en dos por este hecho radical de la revelación; lo que antecede a la revelación definitiva —que, naturalmente, es la de Mahoma— son los tiempos de la *Ŷāhiliyya,* de la ignorancia; los que le siguen son los del *Islām,* del sometimiento a Dios, que no otra cosa es la auténtica sabiduría. El mundo entero queda así dividido en dos grandes reinos: la casa de Dios *(Dār-al-Islām)* y la ciudad de los infieles, que detentan indebidamente lo que Dios hizo para sus súbditos fieles; éstos, pues, tienen la obligación de rescatar lo que es de Dios, y

por esto la guerra santa es un mandamiento más de la fe coránica y el mundo de los infieles recibe el título de "Casa de la guerra" *(Dār-al-Ḥarb).*

Esta concepción permitió al Islam incorporar, tanto los elementos culturales preislámicos, como la cultura del mundo antiguo, con el que inevitablemente iban a encontrarse. Adaptar elementos culturales exógenos era "rescatar" de manos de los infieles lo que Dios había creado para los creyentes. Y al extenderse los musulmanes por el mundo antiguo, se encontraron con los restos de la cultura y de la filosofía clásicas. Entonces, todo el refinamiento antiguo entraría en el escaso ajuar —tienda, estera y poesía— de los beduínos, que se cubrirán de sedas, perfumes y piedras preciosas. Pero ni los rubios Omeyas de Damasco, ni los recios beduínos ʻAbbāsīes de Bagdad, supieron resistir la tentación del lujo; y los mismos que un día esgrimieron el puñal y la bandera negra, acabaron en aquellos reinados fastuosos, popularizados por las *Mil y una noches,* en torno al nombre, mitad realidad, mitad leyenda de Hārūn al-Rašīd. Pero, en el fondo, el agua que susurra en las fuentes de los nuevos palacios les sigue recordando el desierto y les hace sentirse solos y extraños, como se sintieron ʻAbd-al-Raḥmān bn Muʻāwiya y la palmera de su poesía en tierras de al-Andalus.

4. *La expansión del Islam*

El mensaje del Islam lanzó a los árabes desde Arabia hasta los últimos confines del mundo entonces conocido. Siguiendo líneas de temperatura cálida o templada, los musulmanes se extienden hacia Oriente y Occidente; bordeando el Golfo Pérsico y el Océano Indico, llegan a la India; en su marcha hacia Europa bordean rápidamente el Mediterráneo y saltan hasta la Península Ibérica. Política y culturalmente los impetuosos musulmanes de los primeros años de la Hégira no encuentran una fuerza viva con bríos capaces para contenerlos. Pero tampoco los árabes poseían una cultura que pudiesen imponer a aquel mundo, que conquistaron en unas cuantas galopadas. Como en el caso de Grecia y Roma, de nuevo los vencidos iban a imponerse culturalmente a los vencedores. Rápidamente, casi con gula, el mundo musulmán asimila el legado cultural del mundo antiguo, que conservará y transmitirá después al mundo occidental cristiano, a fina-

les del siglo XII. La rapidez de esta asimilación cultural se explica por las necesidades históricas del nuevo imperio musulmán. Apenas muere Mahoma, graves problemas se plantean al Islam naciente. Toda la estructura política, social y familiar del Islam se levanta sobre los principios canónicos del *Alcorán* y de los *hadices* o hechos y dichos atribuidos a Mahoma; y no existiendo una clara separación entre el orden civil y el religioso, toda disputa política tenía que acabar en cisma religioso. La multiplicación de los *hadices* y su interpretación, tantas veces contradictoria, mostraron bien pronto los puntos dudosos y oscuros. Además, terminada la época de las rápidas conquistas y transformados muchos árabes en burgueses sedentarios, aparece también el deseo natural de comprender racionalmente las propias creencias.

5. *El movimiento de los Šīʿīes*

El primer problema que se presentó al Islam fue la herencia de Mahoma. El Profeta no había señalado explícitamente quién debía sucederle, tan sólo había encargado a Abū Bakr que dirigiese la plegaria durante su enfermedad, por lo que se pensó que éste debía sucederle. Pero ʿAlī, primo de Mahoma y esposo de la hija de éste, Fátima, se consideraba con mejores derechos. A la postre Abū Bakr fue nombrado califa, pero ʿAlī se sometió de mala gana, y Abū Sufyān, cabeza visible de los ricos comerciantes de la Meca, hizo otro tanto. Abū Bakr y sus sucesores ʿUmar y ʿUṯmān tuvieron que resolver cuestiones de orden dogmático, sin que se rompiese la unidad del Islam. Pero la elección de ʿUṯmān, apoyado por los Omeyas y por los comerciantes de la Meca, y el casamiento de su hija con Marwān bn al-Ḥakam, desencadenó la lucha entre los sufiánidas y los partidarios de ʿAlī, que no tardaron en atribuirse mutuamente doctrinas heréticas. Asesinado ʿUṯmān, ʿAlī —que no había tomado parte directa en la conspiración— fue proclamado califa, levantándose contra él los *compañeros* —o sea, musulmanes de la primera hora— Ṭalḥa y al-Zubayr, interviniendo en las intrigas ʿĀʾiša, la viuda del Profeta; el resultado fue que los Omeyas consiguieron el califato. Pero de estas luchas iba a proceder la primera de las grandes sectas del Islam, los *Šīʿīes,* que surgieron como un movimiento legitimista, que sólo reconocía como auténticos sucesores del Profeta a los descendientes de ʿAlī, aunque bien pronto se transformó en un movimiento nacio-

nalista persa de carácter antiárabe. Las principales ramas *šīʿīes,* que perduran hasta hoy, nacieron en Persia y no se reclutaron entre los mejores *compañeros* de Mahoma y los primeros creyentes de Medina y de la Meca, sino entre los nabateos, los persas, los curdos, etc., recién convertidos al Islam. Al sucumbir los Omeyas, los ʿAbbāsīes, que debían en gran parte su triunfo a los *šīʿīes,* no hicieron nada para oponerse a su desarrollo, lo que más tarde contribuiría a la destrucción del califato *ʿabbāsī.* Así, una rama de los *šīʿīes,* los *qarmaṭas,* que actuaban como una organización secreta y se habían extendido por todo el mundo musulmán, apoyaron en Irāq a la dinastía de los *būyīes* y en Africa del Norte a los *fāṭimīes.*

La ideología de las sectas *šīʿīes* está constituida por una estupenda seudomorfosis histórica, y su terminología, aparentemente islámica, encierra un confuso sincretismo religioso. Así, junto a la creencia mazdea del dualismo del bien y del mal, se encuentran teorías gnósticas y maniqueas, como la existencia de dos principios igualmente poderosos y creadores, la luz y las sombras, la doctrina de la transmigración de las almas, la creencia en un Mesías, el *Mahdī,* y la interpretación alegórica del *Alcorán,* que hizo que se les llamase *bāṭinīes,* o sea, defensores del sentido oculto. La interpretación alegórica empezó siendo un recurso para paliar las diferencias doctrinales con los textos coránicos; pero bien pronto el método *bāṭinī* sirvió a muchos pensadores para poder injertar en la ideología del Islam sus particulares ideas.

6. *Las escuelas jurídico-canónicas*

La primera aplicación de la interpretación alegórica tuvo lugar en el terreno religioso. El *Alcorán* presenta las naturales dificultades de tipo dogmático y moral, pero, además, es la única ley de todo el orden intelectual y jurídico musulmán, sin más complemento posible que los *hadices,* que transmiten opiniones casuísticas atribuidas a Mahoma. La práctica jurídica obligó, sin embargo, a utilizar también la opinión personal *(raʾy),* el consentimiento común *(iŷmāʿ)* y la analogía *(qiyās).* Pero la utilización de estas fuentes secundarias, por así llamarlas, no fue unánime y dieron origen a escuelas interpretativas harto diferentes. La primera de estas escuelas fue la *ḥanafī,* fundada por Abū Ḥanīfa, que enseñó en Basora y debió morir hacia

el año 150 de la hégira (767 de J. C.), y que introdujo el *ra'y* u opinión personal como fuente de derecho, junto con el *Alcorán,* la tradición y la analogía; cuando éstas no eran suficientes, hacía uso del *istiḥsān* o preferencia, confiriendo gran importancia a la opinión del jurista. Este racionalismo fue muy debilitado por la escuela *mālikī,* fundada en Medina por Mālik bn Anas (muerto el 179 h., 795 JC.) mediante el uso del *iŷmā'* o consentimiento común de los jurisconsultos medineses, y la introducción del *istiṣlāḥ* o utilidad común. El concepto de consentimiento común alcanzó su mayor ampliación en la escuela *šāfi'ī,* fundada por Muḥammad bn Idrīs al-Šāfi'ī, que nació en Gaza hacia el 150 h. (767 J. C.), que extiende el consentimiento común al de todos los musulmanes, que ocupa, junto con la analogía, la primacía como fuente de derecho. Esto motivó la reacción conservadora, promovida por un discípulo del Šāfi'ī, Abū Sulaymān Dāwūd (muerto el 270 h., 883 J. C.), fundador de la escuela *Ẓāhirī,* que sólo admite como fuentes del derecho el *Alcorán* y la tradición, interpretados literalmente por cualquier fiel. Más reaccionaria aún, la escuela *ḥanbalī,* fundada por Aḥmad ibn Ḥanbal (muerto el 242 h., 855 J. C.), sólo admite la interpretación literal de la ley.

7. *El movimiento ṣūfī*

Si el *Alcorán* y la tradición resultaban insuficientes en el terreno dogmático y jurídico, más grave era el problema en el campo de la ascética y la mística. Considerado como hombre de acción y como político, Mahoma es un hombre admirable, constante, valeroso, incapaz de desaliento; pero como modelo ascético mal cabía imitar al duro guerrero y polígamo. En todo el *Alcorán* es difícil hallar un solo consejo que invite a dejar las vanidades de este mundo y entregarse a la unión con Dios. Los musulmanes que sintieron este ansia de perfección tuvieron que integrar dentro del Islam las reglas ascéticas y las vías místicas del monacato cristiano. Al norte de Arabia y en torno a ella, en Egipto, Palestina y Siria, existían antes de la predicación del Islam cenobios y monasterios cristianos, y los beduínos conocían muy bien estos centros de vida espiritual. La literatura preislámica ha convertido en un tópico poético estos encuentros con los eremitas cristianos y los viajes a los monasterios, donde gustaban del espeso vino de los monjes. Al extenderse el Islam, los primeros asce-

tas musulmanes sufrieron la influencia de los ascetas cristianos, y al advertir la contradicción entre esta vida religiosa y las afirmaciones antimonásticas del Profeta, atribuyeron a Mahoma *hadices* que recomendaban la vida ascética, interpretaron alegóricamente el *Alcorán* o pusieron en boca de Jesús anécdotas y afirmaciones piadosas de tipo ascético y color musulmán.

Asín Palacios ha demostrado que este movimiento de vida espiritual del Islam, lleno de prácticas piadosas, oraciones, meditación, mortificaciones, rigurosos ayunos, penitencias, culto a la castidad, etcétera., aparece mucho antes del siglo IV de la hégira, en que Maḥmūd al Gaznawī conquistó la India para el Islam. Sus fuentes cristianas son evidentes, y casi a los pocos años de la muerte del Profeta aparecen los eremitas, se fundan cenobios y se instruye a los novicios bajo la dirección de un maestro experimentado que los guíe y corrija. Así encontramos auténticos monasterios, con sus reglas, sus jerarquías y su estilo particular. Y Asín Palacios ha llegado a afirmar que, salvadas las inevitables diferencias, existieron verdaderas órdenes religiosas, desde los primitivos anacoretas, eremitas y cenobitas, hasta los equivalentes de nuestros mendicantes, predicadores, redentores de cautivos y órdenes militares. Bien pronto las mujeres rivalizaron con los varones en las prácticas ascéticas y en la vida contemplativa, fundándose monasterios para mujeres. Mas aun los seglares, que por sus ocupaciones mundanas no podían entregarse plenamente a esta vida de piedad, participan de ella por medio de las *cofradías,* antecedente, según Asín Palacios, de las "órdenes terceras" cristianas. La finalidad de este formidable esfuerzo religioso era el amor divino que conducía a la unión con Dios. Las prácticas ascéticas son tan sólo el camino para domeñar las humanas pasiones, para que el asceta pueda encontrar en su corazón la presencia de Dios y pueda alcanzar el éxtasis y la unión divina que sumerge el alma en Dios. Pero desde esta unión con Dios todo aparece como bien, y el mal se reduce a meras apariencias; el alma humana se une tan estrechamente a Dios que se identifica con él.

8. *El movimiento muʿtazilī*

Los primeros teólogos musulmanes no pudieron hacer otra cosa que acumular casuística e interpretar la letra de la ley. Cuando esta hermenéutica no fue suficiente y surgió la interpretación alegórica, no

se recurrió directamente a la filosofía; como en el caso de la ascética y la mística, las primeras influencias fueron de origen religioso cristiano y muchos de los primeros mu'tazilīes fueron fundamentalmente ascetas o místicos y algunos de ellos llegó a afirmar que Dios creó el mundo por el intermedio de Jesús, que aparecerá en el juicio final para juzgar al mundo y a los hombres, ya que Mahoma no alcanzó la perfección ascética a causa de su poligamia. El problema fundamental de la doctrina *mu'tazilī*, la justicia divina, había preocupado profundamente al pensamiento cristiano desde sus orígenes. La doctrina de Orígenes de la vuelta de todas las cosas a Dios, se había extendido por todo el mundo antiguo; y las disputas de maniqueos y pelagianos nos han dejado huellas de la pasión con que se discutió este tema. El *Alcorán* no es tan terminante como algunos suponen, pues si bien se afirma que todo cuanto sucede en el universo lo es por voluntad divina, también condena a las que atribuyen a Dios la causalidad de sus males. El problema aparece en el Islam con los *qadarīes* que defienden el libre albedrío humano y no admiten la predestinación en sentido absoluto. Pero, sobre todo, será el movimiento *mu'tazilī* el que desarrollará y populizará esta debatida cuestión.

Al parecer, en las primitivas discusiones dogmáticas escolares se exponían cuatro cuestiones principales: atributos de Dios y unidad divina, libertad y predestinación, premios y castigos en la vida eterna, y relaciones entre la razón y la revelación. En una de estas disputas en la escuela teológica de Basora, dirigida por Ḥasan al-Baṣrī, al tratarse de los premios y castigos futuros, uno de los asistentes propuso el siguiente problema: ¿El musulmán que peca mortalmente, pierde su condición de musulmán y queda irremediablemente condenado, o, por el contrario, continúa siendo creyente y puede alcanzar aún la salvación? En el Islam había ya respuestas para todos los gustos; los *wa'īdīes* creían que el pecado borraba el carácter de creyente y traía aparejada la condenación eterna, pero los *murŷ'īes* pensaban que aún era posible la salvación del creyente. Seguramente, el maestro hubiera discutido estas y otras soluciones; pero en esta ocasión no hubo lugar a ello, pues uno de sus discípulos, llamado Wāṣil bn 'Aṭā', se levantó y dijo: "Yo creo que el musulmán que ha cometido un pecado mortal ya no es absolutamente creyente, pero tampoco completamente infiel." Dirigióse después a un extremo de la sala y, sentándose al estilo oriental, explicó las razones de su respuesta. El creyente muerto en pecado mortal irá al infierno, pero allí sus tormen-

tos serán más benignos que los de los infieles. Cuando terminó de hablar, el maestro Ḥasan al-Baṣrī dijo a los asistentes: "Wāṣil se ha separado *(i'tazala)* de nosotros." Desde entonces, y utilizando el participio del verbo empleado por Ḥasan, se les llamó *Mu'tazilīes* (separados).

Independizado de la escuela de Ḥasan, Wāṣil bn 'Aṭā' (80-131 h. 700-749 J. C.) es el punto de partida del movimiento *mu'tazilī* que más tarde se dividiría en diversas hamas, que coinciden en defender el libre albedrío y la unidad de Dios. El fondo doctrinal de su pensamiento procede de fuentes muy diversas. De los *qadarīes,* influidos por la escuela origenista, aprovecharon la doctrina del libre albedrío humano; de los *mu'aṭṭilīes,* la negación del antropomorfismo; de los *murŷ'īes,* la atenuación de los castigos eternos para los creyentestes muertos en pecado. Pero su principio capital consiste en hacer al hombre responsable de sus acciones morales; Dios es absolutamente justo, y sería absurdo atribuirle la causalidad de las acciones humanas que tantas veces son perversas. Al ser el hombre libre, la razón humana tiene que ser capaz de alcanzar todos los conocimientos que sean necesarios para la salvación, ya que la Revelación tuvo lugar en el tiempo, y antes de ella también tenían que salvarse los justos. Esta valoración positiva de la razón fue la causa de que los *mu'tazilīes* fuesen los fundadores de la teología racional musulmana, mediante la utilización de la dialéctica, cuyo conocimiento abrió las puertas a la filosofía.

9. *El encuentro con la cultura griega*

Desde el punto de vista histórico el encuentro del Islam con la filosofía griega era inevitable. El Islam se había extendido sobre el mundo cultural del Próximo Oriente, que había recibido y había conservado, mejor o peor, el legado del pensamiento griego. Además, el pensamiento cristiano de los siete primeros siglos de nuestra era, había sido penetrado por el pensamiento helenístico. No es de extrañar, pues, que los primeros pensadores musulmanes empiecen recibiendo el sincretismo filosófico teológico de raíz neoplatónica. Introducida esta problemática neoplatónica, las estrictas necesidades culturales completarían el conocimiento del pensamiento antiguo; y los historiadores orientales relatan una anécdota, que si no es verdadera

merecía serlo. Al parecer, el año 765 de Cristo, al-Manṣūr, segundo califa de la dinastía *'abbāsī,* enfermó en Bagdad aquejado de una grave dispepsia, y entre los médicos musulmanes no se logró encontrar ninguno que remediase la enfermedad. Entonces se hizo venir de la ciudad persa de Ŷundīsāpūr al director del hospital de dicha ciudad, el médico cristiano nestoriano Ŷirŷīs (Jorge) que logró curar al Califa, que, agradecido, colmó a Ŷirŷīs de honores, le nombró médico de cámara y se interesó por sus extraordinarios conocimientos. Ŷirŷīs habló al Califa de los grandes médicos de la antigüedad y de sus obras; y la tradición quiere que el Califa ordenase la traducción de estas obras al árabe. Sea un hecho cierto, sea pura anécdota, la realidad es que se empezaron a traducir las obras médicas y científicas del mundo antiguo, sobre todo durante los reinados de Hārūn al-Rašīd y de al-Ma'mūn; y como las obras científicas iban incluidas dentro de la enciclopedia filosófica, la filosofía griega aparece bien pronto traducida al árabe.

De todos los pensadores griegos el preferido fue Aristóteles; la lógica y sus conocimientos científicos mostraron bien pronto su eficacia y utilidad. Pero en el campo ideológico el pensamiento aristotélico apareció ante los musulmanes bajo la síntesis neoplatónica. El pensamiento filosófico vigente, con el que tropiezan los musulmanes, fue el sincretismo neoplatónico que, a partir de Filon, se había extendido entre los pensadores judíos de la diáspora, y en la escuela cristiana de Alejandría (Clemente, Orígenes). Además, las escuelas de Siria, Atenas y Alejandría prolongan durante siglos el pensamiento neoplatónico, hasta que en el año 529 de nuestra era, una orden imperial de Justiniano clausuró la Academia y las demás escuelas filosóficas; sus bienes, aún cuantiosos, fueron incautados; la enseñanza prohibida. Pero Dasmacio, último director de la escuela, Simplicio y cinco compañeros más se trasladaron a Persia, confiados en la ayuda del gran Cosroes; y en Persia continuó la ya debilitada tradición filosófica. Por esto, los primeros traductores van a ser, por lo general, cristianos sirios, caldeos y persas, en especial los nestorianos, que ejercían una especie de monopolio del conocimiento y ejercicio de la medicina y que conservaban la tradición neoplatónica.

Entre estos traductores destaca Ḥunayn bn Isḥāq, médico del califa Mutawakkil, que procedía de los grupos nestorianos 'ibādīes de Ḥīra; se sabe que conocía el griego y que vivió en Bagdad, donde murió en el año 873 de J. C. Su labor de traductor fue continuada

por su hijo Isḥāq bn Ḥunayn (muerto en 911 J. C.). En el siglo x, Yaḥyà bn 'Adī, 'Isà bn Zur'a y Abū Bišr Mattà bn Yūnus, Ṭābit bn Qūrra al-Ḥarrānī y Qusṭā bn Lūqā al-Ba'albiqī corrigieron algunas traducciones antiguas y realizaron otras nuevas. Los autores preferentemente traducidos fueron: Aristóteles *(Metafísica, Física, De Coelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologicos, De Partibus Animalium, De Generatione Animalium, Parva Naturalia, De Anima, Retórica, Poética, Categorías, Perihermenias, Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos, Elenchos y Etica nicomaquea);* sus comentaristas Ammonio, Temistios, Alejandro de Afrodisia, Porfirio y Juan Philopon; Platón *(República,* que sustituye a la *Politica* aristotélica, *Leyes, Timeo, Critón y Fedon,* aunque algunas de estas obras se perdieron); Plotino (las tres últimas *Enneadas,* cuyos extractos forman la supuesta *Teología de Aristóteles);* Proclo *(Compendio de Teología);* Nicolás de Damasco, Tolomeo, Galeno, Euclides, Dioscorides, algunos fragmentos de Democrito y las compilaciones neoplatónicas conocidas por el *Pseudo Empedocles* y el *Hermes Trimegistos.* Estas traducciones, por lo general, son bastantes acertadas y revelan toda una tradición de manuscritos griegos muy fieles, con curiosas variantes respecto de los manuscritos occidentales.

Aunque el naciente pensamiento filosófico musulmán aparece revestido de un marcado carácter esotérico, esta presentación no nace exclusivamente del deseo de enmascarar la filosofía, al contrario, se trata también aquí de una herencia recibida del pensamiento helenístico: el esoterismo del sincretismo neoplatónico. Filón había enseñado que la verdad era universal y que, por tanto, se encontraba tanto en la *Sagrada Escritura,* como en la sabiduría persa e india y en la filosofía griega. Pitágoras y Platón no habían hecho otra cosa que apropiarse la sabiduría revelada; interpretando alegóricamente la *Escritura* podía descubrirse la verdad filosófica. En la Escuela de Jamblico se mantuvo la teoría de que los misterios de la religión pagana encerraban una doctrina misteriosa que Dios reveló a Hermes Trimegistos, y a través de los sacerdotes egipcios pasó a los filósofos griegos. Proclo llegó a afirmar que él mismo era la reencarnación del alma del pitagórico Nicómaco y que sólo debía revelar el fondo esotérico de su saber a los iniciados. Estas doctrinas esotéricas, popularizadas por la escuela de Alejandría, eran comunmente atribuidas a Pitágoras, a Empedocles, a Aristóteles y al supuesto Hermes. Este último representa la transposición helenística del dios egipcio Thot,

a quien se considera enviado del cielo, inventor de las ciencias y fundador de la magia. Los musulmanes identificaron a Hermes con Idrīs y le atribuyeron el vaticinio del diluvio, la fundación de la astronomía, la medicina, la escritura y la construcción de los templos y las pirámides, para encerrar en ellos los libros de la Sabiduría y evitar su pérdida en caso de un nuevo diluvio.

BIBLIOGRAFIA

1. 'Abd al-Qāhir, *Farq*, El Cairo, 1910, pp. 267-293.
2. Arnold, *Al-Mu'tazilah*, Leipzig, 1902.
3. Asín Palacios, *Algacel, etc.*, Zaragoza, 1901, pp. 15-17, 25-29, 75 y ss. y 596 y ss.
4. — — *La psicología de la creencia según Algacel*. Pub. en "Rev. de Aragón", Zaragoza, 1902, pp. 22-25.
5, — — *Bosquejo de un diccionario de filosofía y teología musulmanas*, Zaragoza, 1903, pp. 35-41.
6. — — *La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes*. Pub. en "Cultura Española", Madrid, 1906, pp. 212-213.
7. — — *El justo medio en la creencia*, Madrid, 1929, pp. 475-478.
8. — — *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 5-28.
9. — — *Ibn Masarra y su escuela*, 2.ª edit. en "Obras escogidas", I, Madrid, 1946, pp. 8-9, 11-14 y 17-20.
10. — — *Logia et Agrapha Domini Jesu*, en Graffin y Nau, "Patrologia orientalis", Col. Didot, vol. XIII, fasc. 3, y vol. XIX, fasc. 4.
11. Besse, *Les moines d'Orient anterieurs au concile de Chalcédoine* (451), París, 1900, pp. 2-16.
12. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, París, 1903,.
13. — — *Études sur l'ésoterisme musulman*, Lovaina, 1910.
14. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Weimar, 1898, vol. 1, páginas 29 y ss.
15. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, París, 1923, vol. III.
16. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, volumen I, pp. 23-43.
17. Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, París, 1890.
18. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, París, 1879, pp. 228 y ss.
19. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, París, s. d. (1878), pp. 42-55.
20. Galland, *Essai sur les Motazelites, les rationalistes de l'Islam*, Ginebra, 1906.
21. García Gómez, *Poemas arábigo-andaluces*, 2.ª edit., Madrid, 1940, pp. 13 y ss. y 52.
22. Gauthier, *La philosophie musulmane*, París, 1900, pp. 24-28.
23. Goldziher, *Vorlesungen über der Islam*, Heidelberg, 1910, pp. 139-200.
24. — — *Le dogme et la loi de l'Islam*, París, 1920.
25. — — *Neuplatonischen und gnostischen Elemente im Hadith*. Pub. en "Z. für Assyriologie", vol. XXII.
26. Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, El Cairo, 1317 h., vol. II, pp. 115 ss.; III, p. 187, y IV, páginas 197-201.
27. Kammerer, *Petra et la Nabatène*, París, 1929.
28. Lammens, *L'Arabie Occidentale avant l'hégire*, Beyrut, 1923.
29. — — *Le Berceau de Islam*, Roma, 1941.

30. Le Chatelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz,* París, 1887.
31. Mac Donald, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional law,* Nueva York, 1903, pp. 173-184.
32. Massignon, *Los modos de realización artística de los pueblos del Islam.* Pub. en "Revista de Occidente", vol. 38, Madrid, 1932, pp. 257-284.
33. Munk, *Melanges de philosophie juive et arabe,* París, 1859, pp. 310-317.
34. Nallino, *Sul nome dei Cadariti.* Pub. en "R. degli studi Orientali", 1916, páginas 401 y ss.
35. — — *Sull' origine del nome mu'taziliti.* Pub. en "R. degli studi Orientali", 1916, pp. 429 y ss.
36. Nan, *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIè au VIIIè siècles,* París, 1933.
37. Pareja, *Islamología,* Madrid, 1952-1953, vol. I, pp. 1-140; vol. II, pp. 517-524, 585-595, 639-658, 713-731, 873-877 y 894-915.
38. Quadri, *La philosophie arabe,* trad. francesa de Huret, París, 1947, pp. 23 y ss.
39. Ṣā'id, *Ṭabaqāt al-Umam,* edit. "Al-Machriq", oct. 1911, pp. 754 y ss.
40. Šterner, *Die Mu'taziliten, oder die Freidenker im Islam,* Leipzig, 1865.

II

LA CONSTITUCION DE LA FILOSOFIA ARABE

1. *La evolución del neoplatonismo árabe*

El impacto del esfuerzo dialéctico del movimiento *mu'tazilī* sobre la naciente cultura musulmana fue extraordinario. Los musulmanes distinguen así dos períodos claramente definidos en la teología dogmática o *Kalām;* el primitivo se consagraba exclusivamente a la casuística interpretativa; el moderno incluye además la teología racional y sus presupuestos filosóficos. A los pensadores de este segundo grupo se les llama *Mutakallimīes* y, en general ,fueron siempre a remolque de los *Mu'tazilīes,* que presentaban un conjunto doctrinal más homogéneo, dentro de la síntesis neoplatónica.

El ejemplo más típico y primitivo de esta síntesis es la doctrina neoplatónica del Pseudo-Empedocles, que los *Mu'tazilīes* desarrollarían después y que arranca de considerar a Empedocles como el primero de los cinco grandes filósofos griegos (los restantes eran Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles). Se le hace vivir en el siglo x antes de J. C. y viajar por Oriente, donde aprende la filosofía, la mística y la magia de David, Salomón y los sabios sirios. Al regresar a Grecia se apartó de toda actividad pública, dedicándose a la sabiduría y a la vida piadosa. Los neoplatónicos árabes le han atribuido la paternidad de las siguientes obras: *Metafísica, Tratado del Cosmos y de la unión del alma con Dios, Libro de los sermones ascéticos, Tratado sobre el alma* y *Libro de la falsedad de la resurrección.* De todos estos libros apócrifos quedan hoy escasos fragmentos que fueron recogidos por Asín Palacios en su trabajo sobre Ibn Masarra. Su sistema, aparte del lejano recuerdo de los cuatro elementos y de

las dos fuerzas contrapuestas del auténtico Empédocles, está constituido por el pensamiento de Plotino mezclado con doctrinas de Filón, Proclo, Jamblico, la Cabala y los gnósticos, aparte de los elementos de origen musulmán. Pese a proceder de fuentes tan variadas, el sistema del Pseudo Empedocles presenta una coherencia extraordinaria, arrancando del principio plotiniano de la comunidad de la materia espiritual creada, que constituye la primera hipostasis, doctrina que luego perduraría largamente en toda la filosofía medieval. A esta teoría se superpone la doctrina del auténtico Empedocles de las dos fuerzas primarias del amor y el odio; el amor es la divinidad que tiende a unirlo todo y a mantenerlo unido; el odio es la fuerza que disgrega esta unidad. Ambas fuerzas no residen en Dios, sino en la materia prima, pues Dios, por influencia de Filón, es concebido como la más absoluta simplicidad, comparándolo con la luz que todo lo penetra, que todo lo crea, pero sin que por esto experimente ningún cambio. Además, y por influencia de la fe coránica, el Pseudo Empedocles no incluye a Dios entre las cinco sustancias o hipostasis, que son entonces: la materia prima, el intelecto, el alma, la naturaleza y la materia segunda. La innovación principal del Pseudo Empedocles, es esa materia primera de carácter espiritual formada por la potencialidad y la imperfección propias de los seres creados.

2. *La filosofía muʻtazilī*

a) *Unidad de Dios y justicia divina.*—Sin embargo, la evolución del pensamiento neoplatónico musulmán se advierte, ante todo, dentro del movimiento muʻtazilī, que conoció, utilizó y transmitió la filosofía del Pseudo-Empédocles. El fundador de la Escuela, Wāṣil bn ʻAṭā', había afirmado que el predicar de Dios un atributo positivo era lo mismo que sostener que existen dos dioses. Dios es un ser rigurosamente Uno y absolutamente Necesario; todo lo demás es estrictamente posible. Como Dios es el Bien no puede tener causalidad alguna en el mal; por tanto, es preciso aclarar cómo se originó el mal y de qué modo se ejerce la justicia divina. Si el mal fuese absolutamente independiente de Dios, habría que admitir que algo escapa del poder infinito de Dios; y si no existiese el mal, Dios no podría ejercer su justicia al premiar o castigar a los hombres. Por esto, Dios tiene, al menos, que permitir el sufrimiento de los seres creados, y en con-

creto del hombre, para que éste pueda obrar de acuerdo con su libre arbitrio y pueda ser recompensado por sus acciones. Por tanto, Dios no puede intervenir de un modo directo en las acciones de los seres creados, pues si lo hiciese participaría en el mal; Dios sólo puede obrar lo mejor. Para demostrar que Dios no puede realizar el mal, los *mu'tazilīes* acumulan toda una serie de argumentos que Ibn Ḥazm ha recogido y ordenado: 1.° Si Dios fuese causa de las acciones humanas, sería autor de actos que van contra la propia Esencia Divina, como el pecado de infidelidad; y como el agente recibe su nombre de la acción, Dios sería infiel, mentiroso, cruel, injusto, etc. 2.° Como todo acto tiene una sola causa eficiente, si Dios fuese causa de las acciones humanas, las criaturas no tendrían causalidad en ellas; los hábitos humanos que nacieran de dichas acciones dependerían también de Dios, y el hombre no podría conseguir por sí ningún acto virtuoso, ni ningún acto pecaminoso. 3.° En este caso, Dios no podría castigar el mal, porque condenaría sus propias acciones; y como Dios es radicalmente Uno y en El no cabe distinción, aun la hipótesis absurda de que castigara sus acciones es imposible, porque significaría castigarse a sí mismo. Y 4.° Si Dios fuese causa de las acciones humanas y los hombres, usando su libre albedrío, eligieran entre ellas, la libertad humana tendría mayor poder que la presciencia divina. Para evitar tales contradicciones los *mu'tazilīes* sostienen que Dios creó a los hombres libres, dotándolos de la razón, por la cual pueden conocer a Dios y elegir entre el bien y el mal.

b) *La ciencia divina.*—El segundo problema que se planteaba el pensamiento musulmán era el del conocimiento que tiene Dios de las consecuencias que derivan de la creación. Sin duda alguna, Dios ha querido la creación, pero hablando con propiedad lo único que ha creado Dios es el acto primero universal; las cosas concretas creadas se derivan del primer ser creado de un modo mediato. Muchos de los *mu'tazilīes,* y entre ellos al-Naẓẓām, uno de los más famosos, eran partidarios de la creación total, de un solo golpe; pero esta creación absoluta y definitiva se va manisfestando a los hombres sucesivamente. Sin embargo, la dificultad principal residía en el origen del acto creador; si la creación es fruto de la voluntad divina, antes de su realización Dios carecía de la perfección correspondiente al ejercicio de su voluntad. Por tanto, los *mu'tazilīes* preferían partir de la sabiduría infinita de Dios, que comprende dentro de sí la Justi-

cia divina y la Omnipotencia. Pero el famoso Abū ʿAlī Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb al Ŷubbāʾī, negó la distinción entre la Ciencia divina y el Ser de Dios; y Abū Hāšim sostuvo que la Ciencia divina no podía tener entidad alguna que pudiese distinguirse del Ser. Dios, por tanto, conoce los fenómenos contingentes, pero sólo tras de su manifestación, sin que pueda preverlos. Todos los estados intermedios entre Dios y las criaturas son posibilidades; la Ciencia divina no tiene entidad real separada de Dios; y no tiene sentido alguno hablar de una presciencia divina absoluta de lo contingente.

Esta posición procede de las fuentes neoplatónicas, según las cuales Dios puede conocerse a sí mismo y a lo creado como una totalidad de un modo universal; en cambio, a las cosas concretas sólo las conoce tangencialmente, a través del universal correspondiente, pues si Dios conociera a todas las cosas concretas de un modo particular, Dios intervendría en los actos de las criaturas. Por tanto, Dios sólo puede conocerse a sí mismo; al conocerse a sí mismo conoce a los universales que son intrínsecos a la Esencia divina, y que como Ideas divinas constituyen los arquetipos de las cosas concretas. Sin embargo, el *Alcorán* afirma que nada escapa de la mirada de Dios; y para salvar esta dificultad los *muʿtazilīes* sostienen que eternamente Dios sólo se conoce a sí mismo; desde la creación conoce el conjunto de lo creado de un modo universal; y desde que se producen conoce las cosas particulares y los hechos contingentes. Salvo en el caso del conocimiento de sí mismo, toda la Ciencia divina, incluido el *Alcorán*, es creada. Esta doctrina condujo a gravísimas disputas con los teólogos, que más de una vez acabaron en persecución violenta.

c) *El carácter de la creación.*—El tercer problema que la filosofía neoplatónica presentaba al pensamiento *muʿtazilī* era el origen del no ser, de los accidentes negativos y de las privaciones. Las cosas concretas son inconcebibles sin la privación, sin la limitación; el mismo ser postula la necesidad lógica del no-ser; como no cabía pensar que el ser fuera creado por Dios, y el no ser por otro principio creador —como sostuvieron los maniqueos—; los teólogos musulmanes, como después se verá, atribuyeron al acto creador de Dios la "entidad" —llamémosla así— de la privación y los accidentes negativos. Algunos *muʿtazilīes* afirmaron que el ser era sustancia y el no ser accidente; pero esta distinción no resolvía la dificultad, pues los accidentes necesitaban de una sustancia que los soportase. Entonces,

y para no caer en el dualismo, admitieron que Dios era el único creador, pero de un modo total, y de esta totalidad se derivaba después el ser y el no-ser. El ser se realizaba en la categoría de lugar, y el no-ser no tenía lugar alguno y, por tanto, se esfumaba en la nada, en tanto que todo ser creado tenía que serlo en un sujeto de inhesión. Sólo Dios, considerado en sí mismo, es Acto Puro; las cosas, después de creadas por Dios, siguen su curso natural; en el caso del mundo físico de un modo necesario, de acuerdo con las leyes naturales; en el caso del hombre, de un modo libre, de acuerdo con la razón. Por tanto, la creación tiene que ser, en cierto modo, necesaria, pues manifiesta la justicia divina; y es, además, buena, porque no podemos concebir un acto mejor que la propia Justicia divina. Así, pues, aunque algunos *mu'tazilīes* pensaron que Dios podía mejorar cuantitativamente la creación, la mayoría sostuvieron que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles.

Los *mu'tazilīes,* como ya advirtió Algacel, permanecieron dentro de la fe del Islam y no se merecen el título de "librepensadores" que algunos investigadores occidentales les han dado. Interpretaron el *Alcorán* de un modo alegórico, pero creyeron en la necesidad de la Revelación, y en el valor práctico de las doctrinas coránicas para alcanzar la verdad. Todo el *Alcorán* es verdadero y la Revelación necesaria, pero ambas tienen que verse desde la razón, que es la única que, en último extremo, puede distinguir la verdadera revelación de la fantasía, librándola de errores y señalando los auténticos milagros. Sólo la razón puede patentizarnos la necesidad de la Revelación, haciendo que la comprendamos, la aceptemos y lleguemos a venerarla; por el contrario, el testimonio de autoridad sólo tiene un valor relativo, pues no podemos conocer la opinión de todos los hombres, ni las razones íntimas que los mueven, ni si lo que afirman o niegan es lo mismo que nosotros entendemos. Este aprecio de la razón y su inevitable consecuencia, el debilitamiento de la tradición y del principio de autoridad, tuvo consecuencias políticas muy importantes para el Islam, como fue negar que el Califato tuviera que recaer obligatoriamente en los descendientes de la tribu de Qurayš y el afirmar que todo hombre debía resistir, incluso con la guerra, los actos despóticos de los gobernantes, siempre que conculcasen gravemente la justicia y el derecho.

3. *La reacción teológica*

a) *Los Ŷabaríes.*—Frente al pensamiento neoplatónico, que los *mu'tazilíes* llevaron a su más completo desarrollo, la especulación más tradicional de los teólogos iba a producir una fuerte reacción. La doctrina del libre albedrío de los *qadaríes,* fue combatida por los *ŷabaríes,* partidarios de la predestinación, que sostuvieron que el hombre no podía por sí solo dirigir sus actos, que dependen de la Voluntad divina. Entre Dios y las criaturas existe un verdadero abismo ontológico y no podemos atribuir a Dios las cualidades humanas por infinitamente perfectas que las supongamos. Todo lo que no es Dios, incluso la Ciencia divina, tiene que haber sido creado, lo que significaría un cierto cambio en Dios, pues tras la creación de la Ciencia divina algo cambiaría en El. Pero *Ŷahm bn Ṣafwān* no se arredró ante esta dificultad y llegó a afirmar que, en cierto modo, podían admitirse cambios en Dios. La creación se realiza por un acto continuo de la Voluntad divina, y cuando cesa el acto creador desaparecen también sus efectos; por tanto, nada de lo creado es eterno y hasta el Paraíso y el Infierno tendrán fin. Además, y en lo que se refiere al hombre y a su adhesión a la Verdad, lo único que importa es la intención; el que se adhiera de corazón a la Verdad se salvará, aunque no haya pronunciado jamás las fórmulas rituales.

b) *Los Karamíes.*—La creación de la Ciencia divina, y por tanto del *Alcorán* como un *logos* intrínseco a la esencia divina, fue sostenida también por la escuela de los *Karamíes,* fundada por Muḥammad bn Karam. Antes de que Dios realizase el acto libre de su voluntad, que es la creación, sólo existía "el Silencio divino", sustancia indiferenciada que se confunde con Dios. Las cosas, pues, son accidentes de la única sustancia que es la ley divina; y Dios, al decir de Karam, era algo así como un cuerpo blanco, de movimientos eternos en el que cabían cambios sucesivos, que no le afectarían, pues Dios es determinante de todo, pero no puede ser determinado por nada. Todo cuanto existe ha sido creado por la Voluntad divina, y las cosas cambian al compás de la Voluntad de Dios, por lo que todo ha de tener un fin, incluso el infierno. El hombre mismo no escapa a esta condición y por sí mismo sólo posee una actividad propia, la adquisición *(kasb),* y para alcanzar la salvación necesita profesar la religión ver-

dadera, aunque lo importante no es el acto de fe, sino la manifestación externa de la fe. Pero, por paradójico que pueda parecer, creía que el profeta Mahoma era tan pecador como cualquier otro mortal, salvo en el caso de las verdades reveladas.

c) *Los mutakallimīes.*—Estos esfuerzos por subrayar la importancia de la Voluntad divina, colocada en situación harto precaria por el esfuerzo de los *mu'tazilīes* para salvar la justicia y unidad de Dios, iba a conducir al movimiento teológico de los *mutallimīes.* El sacrificio de la omnipotencia divina y del claro sentido literal de muchos pasajes coránicos, resultaba una grave herejía a los ojos de los teólogos ortodoxos, que iban a recabar para sí la gran misión de demostrar que sólo existe una Voluntad todopoderosa, creadora, regidora, providente, conocedora y juez de todo lo creado. La creación procede de un libre acto de la Voluntad divina; nada, por tanto, puede escapar de la Ciencia divina que predestina al hombre. Dios mueve la acción, la voluntad y la fe de los seres humanos, escogiendo para unos la salvación, y para otros la condenación eterna. Afirmado este punto capital de la fe islámica, que muchos musulmanes creían y creen, los teólogos, para luchar con el pensamiento de los *mu'tazilīes,* tuvieron que utilizar a la filosofía, dando origen a la teología musulmana ('Ilm al-Kalām), por lo cual recibieron el nombre de *mutakallimīes,* recurriendo también a la síntesis neoplatónica para apoyar sus principios religiosos.

La filosofía que los *mutakallimīes* consideraron como la más apropiada para defender la Omnipotencia divina fue el atomismo, que conocían a través de la síntesis neoplatónica. Pero, a pesar de la identidad nominal y de algunos elementos comunes, el atomismo de los *mutakallimīes* es totalmente diferente del de Demócrito. Los átomos de los *mutakallimīes* no tienen cantidad, ni extensión y son creados por Dios continuamente de un modo libre y arbitrario, sin que posean por sí mismos propiedades peculiares ni leyes propias. La Voluntad divina actúa como fuerza que une o separa a los átomos en el vacío, que los *mutakallimīes,* al igual que Demócrito, tuvieron que admitir para explicar la discontinuidad dentro de la cual Dios une o separa a los átomos. Tanto el espacio como el tiempo están constituidos por pequeñísimos instantes de movimiento, separados entre sí por pequeños momentos de reposo. Al no tener los átomos propiedades peculiares, pueden recibir cualquier tipo de accidentes inter-

cambiables entre sí, que son creados libremente por Dios de un modo constante, sin que estén ligados entre sí y respecto del sujeto por razón alguna de causalidad. Ninguna cosa, por tanto, posee una entidad peculiar, excepto Dios, principio absoluto, necesario, simple e indivisible, que manifiesta permanentemente su Voluntad de un modo libre, creando las cosas directamente, sin necesidad de intermediario alguno.

Esta concepción de la creación hace que los *mutakallimīes* nieguen las leyes naturales. Todo cuanto existe ha sido creado por la Voluntad divina, tanto las sustancias y los accidentes positivos, como los mismos accidentes negativos. Por tanto, las privaciones tienen tanta entidad como las cualidades; la oscuridad no es la falta de luz, ni la muerte la privación de la vida y la ignorancia la carencia de sabiduría; la oscuridad, la muerte, la ignorancia, el reposo, la pobreza, la ceguera, etc., son accidentes tan reales como la luz, la vida, la sabiduría, el movimiento, la riqueza, la visión, etc. Dios crea todos los accidentes y, si una habitación está sumida en las tinieblas, no es por falta de luz, sino porque Dios está creando en ella el accidente de la oscuridad. Estos accidentes no pertenecen a las cosas según una relación de causalidad; las propiedades de las cosas no son inherentes, y las que son ahora así, podrían ser también de modo radicalmente distinto. Si Dios quisiera, el fuego podría helar y la nieve sería compatible con el más ardiente calor. Por tanto, los sentidos no sirven de camino hacia la verdad, y el valor de la percepción se reduce al particular de cada caso concreto, por lo cual de la experiencia no puede seguirse ningún principio de valor universal. El mundo entero, por tanto, y en todos sus aspectos, es una simple manifestación arbitraria de la Voluntad divina.

d) *Los aš'arīes.*—La ideología de los *mutakallimīes* fue llevada a sus últimas consecuencias por la escuela *aš'arī,* llamada así por el sobrenombre de su fundador, Abū-l-Ḥasan 'Alī bn Ismā'īl al-Aš'arī de Basora, que vivió entre los años 260-324 h. (874-936 J. C.). Según los historiadores árabes, al-Aš'arī se había formado en la escuela *mu'tazilī,* de su padrastro Abū 'Alī al-Ŷubbā'ī, y siguió sus doctrinas hasta que un día proclamó públicamente en la Mezquita Mayor de Basora que había profesado doctrinas heréticas, de las que abjuraba solemnemente, proclamando su fe en la Omnipotencia divina, en la preexistencia del *Alcorán,* en los atributos divinos y en la predestina-

ción. Según estos historiadores, la ruptura con su maestro Abū 'Alī al-Ŷubbā'ī nació de una disputa sobre la predestinación. Al parecer se discutía el caso de tres hermanos, uno creyente, otro impío y el tercero muerto poco después de nacer; el primero debía haber ido al Paraíso, el segundo al Infierno y el tercero al Limbo. Entonces presentó al-Aš'arī esta dificultad: "¿Por qué Dios no concedió al tercero la vida suficiente para haberse reunido en el Paraíso con su hermano mayor?" "Seguramente —respondió Abū 'Alī al-Ŷubbā'ī— porque Dios sabía que, en caso de vivir lo suficiente, hubiese ido al Infierno, como el segundo hermano." "Muy bien —replicó al-Aš'arī—; pero entonces, ¿por qué Dios no dejó morir en la infancia al hermano segundo, con lo cual se hubiera ahorrado al menos el Infierno?" "Seguramente —respondió el maestro— porque Dios querría ver si podía alcanzar la perfección." "Luego, por tanto —concluyó al-Aš'arī—, Dios quería ver si el segundo de los hermanos podía alcanzar la perfección, y al tercero le negó esta posibilidad." Al-Ŷubbā'ī, al no encontrar fácil respuesta, debió perder la paciencia y llamó endemoniado a su discípulo e hijastro, el cual, por su parte, comparó a su maestro con un asno.

Al afirmar al-Aš'arī que la Voluntad divina rige toda la creación y dirige los actos de la voluntad humana, se presentaba el problema de quién fuera entonces el responsable del mal; y los *ŷabarīes* habían llegado a sostener que Dios era responsable absoluto del bien y del mal, destinando a unos al Paraíso y a otros al Infierno. Pero, en este caso, al-Aš'arī fue más prudente y defendió la teoría de la adquisición de la acción *(Kasb)*, que si bien no permite que pueda atribuirse al hombre la causalidad de sus actos, sí le reconoce una cierta aptitud espiritual que sirve para calificar dichos actos. A esta teoría se le podía objetar —y de hecho así lo hicieron los *mu'tazilīes*— si esa intención obedencial era o no creada por Dios; pero al-Aš'arī se había adelantado a esta dificultad, diciendo que el problema de la Justicia divina era muy difícil y que no se debía entrar en demasiadas sutilezas.

Sobre el principio de la Omnipotencia divina, al-Aš'arī ha construido un sistema cerrado, en el que nada escapa de la Voluntad divina. El principio fundamental de la síntesis neoplatónica reside en la distinción del ser posible y el ser necesario; sólo Dios es absolutamente necesario por sí mismo; las cosas creadas son posibles por sí y necesarias por el acto creador de Dios. Al-Aš'arī, por el contrario,

niega que las cosas creadas sean posibles por sí solas; Dios no sólo es el Ser Necesario, sino también la posibilidad absoluta; las cosas sin Dios no son necesarias ni posibles, simplemente no existen. La Naturaleza es una simple experiencia, con una realidad inconsistente y fugaz; está compuesta de infinitos átomos de ser, que Dios puede unir o separar cuando quiera y del modo que mejor le parezca. La sustancia carece de accidentes propios y soporta los que Dios en cada momento dispone, de tal modo que la sustancia se determina por los accidentes y no a la inversa. Las cosas meramente posibles no existen; mejor aún, decir que algo es posible es afirmar que es ya existente; y la mera posibilidad de ser sólo puede existir en Dios, el Ser Necesario por sí mismo, por paradójico que esto suene en nuestros oídos, como ya sonó mal a los de Avicena y Averroes. Esta negación tajante de la mera posibilidad de las cosas creadas obligaba a rechazar el principio de causalidad. Es cierto, decían los *aš'arīes,* que nosotros vemos que el sol alumbra y calienta, que una gran pérdida de sangre destruye nuestra vida, etc., pero esto ocurre así porque Dios lo quiere, y si sucede siempre así es porque Dios ha tenido la costumbre de que siguiera sucediendo igual, y los milagros demuestran que a veces puede suceder lo contrario. Pero, aun sin recurrir al caso extremo del milagro, lo que la experiencia nos muestra son simples relaciones concomitantes y no conexiones causales, pues el único auténtico agente es Dios. Toda la sabiduría humana se reduce a un saber estrictamente probable; y esta concepción conduce a los *aš'arīes,* en nombre del tradicionalismo religioso, a defender las más atrevidas tesis escépticas. Sin embargo, al-Aš'arī no se atrevió a sacar las últimas consecuencias y a negar el valor del conocimiento y la posibilidad de alcanzar la verdad. El conocimiento humano tiene un valor relativo y el esfuerzo racional puede aplicarse a la interpretación del *Alcorán,* que, aclarado por la dialéctica, puede conducirnos a la Verdad. Por tanto, el fin de la filosofía y el de la religión coinciden, y no es otro que el llevar al hombre a la unión con Dios. Pese a su escepticismo gnosológico, al-Aš'arī hace un formidable uso y abuso de la dialéctica para demostrar la verdad del *Alcorán,* llegando a afirmar que cualquier creyente puede convencerse de la verdad de la fe por medio de la dialéctica. Así, pues, todo hombre, en cuanto llegue a la edad adulta, debe ser convencido racionalmente de la verdad de la fe; y en el caso concreto de al-Aš'arī, se llega a la utilización de la

dialéctica para demostrar el error de la tesis neoplatónica de la eternidad del mundo.

Según la síntesis neoplatónica, Dios es la causa primera de todas las cosas; Dios es, respecto de la materia prima y de toda la creación, lo que la causa a su efecto. Ahora bien; realmente causa y efecto son inseparables; si suponemos que Dios ha creado el mundo en el tiempo, antes que la Voluntad divina lo crease, Dios carecería de una perfección: la inherencia del mundo creado, en tanto que es efecto de una causa. Por tanto, si la causa es eterna, el efecto lo es también; luego el mundo es eterno. Esta conclusión se encuentra en contradicción con la Revelación, y al-Aš'arī sostiene que en este caso quien yerra es el razonamiento, y se esfuerza en demostrar dialécticamente que el mundo fue creado en el tiempo. Si analizamos el espacio y el tiempo, dicen los *aš'arīes,* observamos que el ser es finito; una cadena formada por seres finitos forma un conjunto también finito. Por tanto, dialécticamente la infinitud del mundo es impensable y el mundo tiene que ser finito. Los filósofos *mu'tazilīes* argumentaron que este razonamiento excluía la existencia de un infinito en acto, pero no en potencia, pero esta objeción no alcanzaba a los *aš'arīes,* parapetados en su afirmación de que la posibilidad del ser concreto es el propio ser concreto existente. Fuera de lo real existente, decía al-Aš'arī, no hay nada. Esta posición condujo de este modo al nominalismo más exagerado en el problema de los universales; sólo existen los seres concretos realmente existentes, y la única naturaleza que existe es la individual. Los universales, por tanto, son creaciones dialécticas, sin ningún apoyo real fuera de la mente que los nombra. Además, los neoplatónicos musulmanes, al defender la doctrina de la eternidad del mundo, habían argumentado frente al voluntarismo extremo de los *aš'arīes,* sosteniendo que no puede hablarse de voluntad si no es en relación con el objeto de su volición. Esto condujo a al-Aš'arī a plantear el problema de la voluntad en sí, aparte de su relación con el motivo determinante, o sea, en qué consista la voluntad pura, que identifica con la libertad. Para explicar su doctrina al-Aš'arī recurre a los conocimientos astronómicos de su tiempo y se pregunta: ¿no podrían girar los astros de izquierda a derecha, o sea, al revés de como se creía entonces? Por tanto, si giran hacia un lado y no hacia otro, y el sentido es indiferente, Dios eligió un sentido sin que su volición tuviese objeto alguno que la determinace. Pero la voluntad pura, como indeterminación absoluta, tenía

el peligro de presentar a un Dios arbitrario, y para corregir esta conclusión al-Aš'arī introdujo aquí la doctrina de los atributos divinos. Es cierto que Dios es Omnipotente y puede hacerlo todo, pero también es Justo; Dios, en pura teoría, podría querer la injusticia; pero como El es la Justicia por excelencia, no la quiere; podría querer lo absurdo, pero El es la Sabiduría y no lo quiere; Dios, por tanto, es Omnipotente, Creador, Justo, Sabio y Omniscente; es también la Vida y la Palabra inefable, que penetra hasta el corazón de los hombres. Estos atributos no *son* la esencia divina, sino que *existen* en ella y no pueden tomarse en sentido antropomórfico. Cuando el *Alcorán* habla de la "mano de Dios", se trata tan sólo de un modo de expresión para que todos los fieles comprendan. Cuando se dice que el *Alcorán* es eterno, no hay que entender el libro escrito, sino la palabra divina, el *Logos* eterno reflejado en el Libro Sagrado. De este modo los *aš'arīes* profundizan hondamente en el problema de los atributos divinos, aunque por una de esas paradojas tan humanas se les escapase, según cuenta Algacel, un solo atributo: la Misericordia divina, nada menos.

La escuela de al-Aš'arī tuvo una larga descendencia, y sus discípulos repiten, con mejor o peor fortuna, las doctrinas del maestro, pero sin gran originalidad. Acaso el más brillante de todos ellos fuera Abū Bakr Aḥmad bn Ṭayyib al-Bāqillānī, que identifica la Ciencia divina increada con el mundo inteligible de las ideas. Pero, además, Dios posee quince atributos distintos de El y distintos entre sí, que tienen estado intermedio entre el ser y el no ser. Siguiendo a al-Aš'arī, negó el principio general de causalidad y llegó a escribir: "Niego que el fuego posea la potencia de quemar y de calentar, y la nieve la de refrescar." En cuanto al hombre, al-Bāqillānī piensa que todas sus acciones están causadas por Dios y sólo nos queda como cooperación personal el acto interior del *kasb*. Sin embargo, después que ha sucedido algo, Dios no puede ya modificar que aquello haya sido así. Por ejemplo, Dios pudo hacer el *Alcorán* más perfecto de lo que hoy lo es si lo hubiera hecho de otro modo, pero como usó el lenguaje ya no puede mejorarlo, debido a las naturales limitaciones de aquél. Incluso Mahoma no fue el mejor de los hombres, pero sí fue fiel y veraz al recibir y comunicar la Revelación.

4. *Las pseudomorfosis neoplatónicas*

a) *Las sociedades esotéricas.*—La riqueza doctrinal encerrada en las sectas, escuelas y grupos ideológicos del Islam, que de todo hubo, creó un complejísimo clima intelectual, que poco a poco se extiende por todo el mundo musulmán. Dado el carácter de esta situación ideológica, sería absurdo buscar en ella una labor filosófica pura, independiente de la problemática religiosa, social y aun política. Este clima total va a reflejarse en la formación de auténticas sociedades secretas, donde la mística y la ascética se daban la mano con la política y la filosofía. Estas "sociedades", por llamarlas de algún modo, se organizaban en forma de cenáculos, donde tenían lugar auténticos *symposios* académicos, en los que participaban pensadores que profesaban toda clase de ideas y de religiones. La insospechada tolerancia de estas sociedades, la familiaridad entre los credos más diferentes y la tendencia al sincretismo neoplatónico subrayan una actitud religiosa liberal. Junto a musulmanes, ortodoxos o *šī'īes,* aparecían cristianos, judíos y mazdeos; y al lado de los teólogos más o menos heterodoxos se sentaban los matemáticos, los físicos, los literatos, los poetas y los políticos. En sus discusiones, el nombre de Mahoma alternaba con los de Platón, Jesús, Aristóteles, Hermes, Pitágoras o Empédocles, confundidos todos, en el tiempo y en el espacio, bajo el manto común de la ideología neoplatónica. La existencia de estas "sociedades" está documentada desde el reinado de Hārūn al-Rašīd, cuyo primer visir, Yaḥyà ibn Jālid, reunía en su casa a un grupo de pensadores de las más opuestas tendencias. Estas "reuniones" alcanzaron su máximo desarrollo en el siglo IV de la hégira, que presencia el insospechado espectáculo de auténticas disputas públicas entre pensadores de todas las tendencias y aun de todas las religiones. En la famosa sociedad de Abū Sulaymān al-Siŷistānī aparecen cristianos, musulmanes, mazdeos y judíos de religión, y literatos, matemáticos, médicos, poetas y pensadores de oficio. Uno de los contertulios de esta "sociedad", Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ha descrito lo que eran estas reuniones en su célebre *Risāla de la Amistad,* en la que encontramos las citas más estupendamente fabulosas del *Evangelio* y de la filosofía griega. Como dato curioso debe señalarse que a esta "sociedad" asistía un contertulio español.

b) *Los "Hermanos Sinceros"*.—La más importante de estas "sociedades" es la de los *Hermanos Sinceros (Ijwān al-Ṣafā')*, de Basora, comúnmente mal llamados *Hermanos de la Pureza,* de la que se ha conservado una enciclopedia en cincuenta y un volúmenes, que incluyen tratados de matemáticas, geometría, astronomía, geografía, zoología, botánica, física, lógica, cosmología, psicología, metafísica y teología. Aunque sus doctrinas se colocan bajo la autoridad de Aristóteles, el pensamiento encerrado en ellas es la síntesis neoplatónica, en torno a la ideología de Plotino, adornada con doctrinas mazdeas e indias. El calificativo de "Hermanos Sinceros" es de origen gnóstico o neoplatónico, y su intención primordial consistía en el desarrollo de la "vida contemplativa", que está regida por una ley eterna emanada del éter celeste gobernado por Salomón. En ese mundo vivía también originariamente el hombre, hasta que, seducido por la tentación diabólica de Iblīs, cayó en el mundo corruptible. Por tanto, necesitamos purificar nuestro espíritu mediante la Sabiduría, para que el alma purificada pueda retornar a su morada celeste.

El núcleo doctrinal del pensamiento de los *Hermanos Sinceros,* parte de la doctrina neoplatónica de la emanación. Todo cuanto existe procede del Uno original y a El rétornará; y el orden de la emanación tiene nueve grados sucesivos: 1.º El principio. 2.º El intelecto. 3.º El alma. 4.º La materia prima. 5.º La materia tridimensional concreta. 6.º Las esferas celestes. 7.º La fuerza agente sublunar. 8.º Los elementos simples. 9.º Los seres concretos. El proceso de emanación se produce por medio del movimiento, tanto en la escala descendente como en la ascendente. Y casi como un anticipo de las doctrinas evolucionistas, los *Hermanos Sinceros* afirman que los procesos de ascenso y descenso pueden comprobarse, por ejemplo, por la existencia de los monos, que representan un estado intermedio entre el animal y el hombre. En este último existen dos partes esenciales, material una y espiritual otra; y es la parte espiritual la que impulsa al hombre hacia la morada celeste, donde residen las ideas. El alma posee tres potencias: la vegetativa, que rige las funciones de crecimiento y reproducción; la animal, que controla las funciones sensitivas y dinámicas, y la intelectiva, que regula la actividad racional. Esta última debe dirigir la vida humana, controlando la representación, el conocimiento y el recuerdo, que están localizados en las regiones frontal, parietal y occipital, respectivamente. Cada una de las potencias del alma tiene una misión natural, tanto en el orden individual como

en el social. El hombre es un ser libre, aunque nuestro carácter individual está determinado por las influencias del mundo celeste, que empiezan a operar sobre el embrión desde el momento mismo de la fecundación. Por tanto, el hombre posee dos tipos de caracteres: los innatos, que representan el destino para el cual fue creado, y los adquiridos, que dependen de la conducta. Los primeros están gobernados a través de la influencia del mundo celeste, que determina los cambios políticos, sociales y de fortuna, el oficio de cada cual y aun la elección de estado. Los caracteres adquiridos no pueden dominar totalmente a los innatos, pero pueden perfeccionarlos y ayudarnos a alcanzar nuestro fin particular del mejor modo posible. Precisamente, para mejor desarrollar los caracteres propios, el hombre debe buscar la sabiduría por medio del "intelecto", que es una sustancia divina, luminosa y celeste, que se une al hombre mediante la acción de la fuerza sublunar o Intelecto agente. Sólo la unión de este Intelecto agente con el intelecto humano puede alcanzarnos la sabiduría, desasir el alma del cuerpo y conducirla a la "resurrección", que los *Hermanos Sinceros* identifican con la separación definitiva del alma. Pero el hombre no sólo necesita salvarse individualmente por medio de la sabiduría, sino que, en tanto vive en sociedad, tiene que ayudar a la salvación común por medio de la vida política. Por tanto, conviene saber qué régimen político es el mejor para la sociedad, y al analizarlos los *Hermanos Sinceros* los clasifican en cinco grupos: 1.º Régimen patriarcal profético, que reúne, ordena y gobierna a los hombres mediante la promesa de recompensas y castigos futuros. 2.º Régimen monárquico tradicional, que gobierna mediante la interpretación de las leyes naturales eternas. 3.º Régimen oligárquico comunitario, en que la comunidad y los emires gobiernan conjuntamente. 4.º Régimen familiar autóctono, en que cada familia se basta a sí misma; y 5.º Régimen del solitario, que se gobierna a sí mismo. El Estado debe velar por el orden social del común de los hombres, pero los grupos selectos deben organizarse en "sociedades", autogobernadas dentro de un régimen de fraternidad, que elimine las diferencias sociales y religiosas.

c) *Al-Rāzī*.—El sincretismo neoplatónico aparece también en el pensamiento del célebre médico persa Abū Bakr Muḥammad bn Zakariyyā' al-Rāzī, que murió el año 320 h. (932 J. C.). Fue discípulo de un alquimista del Ṭabaristān, de tendencias iluministas, autor de

un libro titulado *Paraíso de la sabiduría*. Al-Rāzī escribió numerosas obras de medicina, física, lógica y metafísica, de tendencia neoplatónica, apoyándose en el *Pseudo Empédocles* árabe y en el Pitágoras esotérico, mezclados con el dualismo mazdeo y con algunas aportaciones sabeas y brahamánicas. Este sincretismo neoplatónico conduce a al-Rāzī a censurar a Aristóteles, a quien acusa de haber roto la línea tradicional de la filosofía griega, iniciada por Pitágoras y culminada por Platón. Así no es de extrañar que al Rāzī defienda la transmigración de las almas y niegue la revelación profética. La creación se produce por medio de cinco principios: 1.° Dios, principio de todo bien (Ormuz). 2.° El Diablo, principio de todo mal (Ahriman). 3.° El tiempo. 4.° El espacio; y 5.° La materia.

5. *El origen del aristotelismo musulmán*

Paralela al movimiento neoplatónico se produce dentro del mundo árabe otra profunda y fértil corriente, que los historiadores árabes llaman aristotélica o peripatética *(maššā'iyyūn)*, que distinguen claramente de la neoplatónica o iluminativa *(išrāqiyyūn)*. Pero esta división es solamente aproximada, pues todos los pensadores musulmanes arrancan de la síntesis helenística de origen neoplatónico, dentro de la cual encierran a Aristóteles al atribuirle la paternidad de la *Pseudo-Teología*, o sea de la traducción árabe de las tres últimas *Enneadas* de Plotino. Esto da origen a que se intente conciliar a Aristóteles con Plotino y aun con Proclo, aprovechando también las doctrinas aristotélicas que iban incluidas en el pensamiento neoplatónico. Esta síntesis no es obra exclusiva y original de los pensadores árabes, sino que procede del mundo griego y arranca de los difíciles problemas de interpretación que la filosofía de Aristóteles planteó desde los primeros tiempos del Peripato, que en el caso de la naturaleza, clases y funciones del intelecto, Temistio remontaba al propio Teofrasto, primer sucesor de Aristóteles.

La doctrina aristotélica sobre el intelecto sentaba las siguientes conclusiones: 1.ª En el alma existe un intelecto pasivo, que puede convertirse en cualquier conocimiento, y un intelecto agente, capaz de producir todo conocimiento. 2.ª El intelecto pasivo es corruptible y sólo puede pensar previo el concurso del intelecto agente. 3.ª El intelecto agente es un *habitus* y es semejante a una luz que convierte en

inteligibles en acto los inteligibles en potencia; y 4.ª El intelecto agente es *separado, impasible, sin mezcla,* existe siempre *en acto* por sí mismo, es *inmortal* y *eterno* (*De Anima,* III, 5, 430 *a,* 10-19). La interpretación de Teofrasto, fundamentalmente aporética, era la siguiente: El conocimiento intelectual consiste en la abstracción de las formas inteligibles, que residen habitualmente en los objetos sensibles, por medio de un intelecto pasivo que es actualizado por el intelecto agente. Ahora bien, ¿el intelecto pasivo es innato o es adquirido?; ¿qué clase de pasión sufre el intelecto pasivo?; ¿cómo es posible que siendo inmaterial pueda sufrir la acción del cuerpo a través de la sensación, cuando estas últimas son materiales? Por el contrario, si el intelecto es impasible, ¿cómo puede pertenecerle el pensamiento? Además, si el intelecto pasivo, antes de recibir los inteligibles, existe en potencia, ¿en qué se distingue de la materia prima? Finalmente, ¿cómo llega el alma al intelecto agente, si es extrínseco a ella, o cómo es posible el olvido, la mentira y el error si es intrínseco?

No sabemos si Teofrasto acometió la resolución de estas dificultades, que conocemos a través de Temistio, pero la oscuridad del texto de Aristóteles abría el camino a la discusión y casi la encaminaba por derroteros bien fáciles para los neoplatónicos, en cuanto el libro III *De Anima,* según los trabajos de Jaeger, es la parte más antigua de esta obra y conserva viejas afinidades platónicas. Además, desde muy antiguo se quiso relacionar el anterior texto del tratado *De Anima* con otros de la *Metafísica* (Λ, 7, 1072 *b,* 14-21; ídem, 9, 1074, 28-35) y de la *Etica nicomaquea* (X, 17, 1177 *b,* 26-34). Y al identificar el Intelecto agente aristotélico con Dios, se venían a reforzar las resonancias platónicas del pensamiento aristotélico, muy fuertes en el libro Λ de la *Metafísica.* De este modo el propio texto aristotélico abría el camino a una posible neoplatonización de la teoría aristotélica, que apunta ya en la hábil interpretación de Alejandro de Afrodisia, que divide el intelecto en tres grupos: 1.º Intelecto pasivo o material (νοῦς ὑλικός). 2.º Intelecto *in habitus* (νοῦς καθ' ἕξιν); y 3.º Intelecto Agente (νοῦς ποιητικός). El primero es absolutamente potencial y puede convertirse en todos los inteligibles; el segundo está siempre en acción y tiene el hábito de conocer, y es el mismo intelecto material cuando ha adquirido la costumbre de conocer. El problema reside en explicar cómo pasa el intelecto material a intelecto habitual, ya que la recepción de las formas exige la previa actualización de éstas, que

sólo puede ser realizada mediante la acción de un intelecto siempre en acto: el Intelecto agente. Lo mismo que la luz hace a los colores, que por sí son visibles en acto, igualmente el Intelecto agente hace inteligibles en acto a los inteligibles que por sí son en potencia. Aristóteles no dejó dicho dónde residía este intelecto, y Alejandro de Afrodisia se limitó a decir que no es una parte del alma, ni una facultad de ésta, sino un agente extrínseco, que cuando se une al alma recibe el nombre de θύραθεν, término que luego sería traducido al latín por *adeptus* (adquirido), lo que vino a crear nuevos problemas.

Alejandro de Afrodisia cita, en apoyo de su interpretación, a su maestro Aristoclés, y, al parecer, desde los textos originales griegos, Aristoclés fue confundido con el propio Aristóteles, lo que contribuyó también a platonizar más la doctrina aristotélica. Aristoclés creía que el intelecto en potencia crecía de un modo natural, como todas las facultades humanas, por medio del conocimiento; pero para realizar la abstracción necesitaba de la acción de un intelecto extrínseco, pensamiento puro e inteligencia divina. Este Intelecto agente así concebido era una sustancia capaz de penetrar todas las cosas, que al encontrarse con un conjunto sensible adecuado lo utilizaba como instrumento y producía la intelección. Alejandro de Afrodisia opinó que Aristoclés había ido demasiado lejos y había deformado la doctrina de Aristóteles al recurrir a la teoría estoica de la penetración de las sustancias. Pero también Alejandro de Afrodisia sobrepasa el texto de Aristóteles al identificar al Intelecto agente con Dios, y hacerle acto puro y pensar del puro pensar; Dios sería así el agente de nuestro conocimiento. Pero los musulmanes, ateniéndose a las necesidades doctrinales del Islam, separan al Intelecto agente así concebido de Dios y lo consideran una sustancia separada, distinta del intelecto adquirido, y operan sobre el siguiente esquema:

a) 1. Intelecto potencial.	
b) Intelecto medio	2. Intelecto en acto. 3. Intelecto habitual.
c) Intelecto agente	4. Intelecto adquirido. 5. Inteligencia agente separada.

6. *Al-Kindī*

a) *Vida y escritos.*—Sobre esta base aristotélica neoplatonizada va a discurrir el pensamiento de los filósofos árabes "peripatéticos", el primero de los cuales fue Abū Yūsuf Ya'qūb bn Isḥāq al-Kindī, hijo de Isḥāq bn al-Ṣabbāḥ, gobernador de Cufa durante los califatos de al-Mahdī, al-Hādī y Hārūn al-Rašīd. Nació hacia el año 180 h. (796 de JC.), gozando del favor de los califas al-Ma'mūn y al-Mu'taṣim, siendo preceptor del hijo de este último, el príncipe Aḥmad. Al parecer se puso en duda su fe musulmana, y el historiador Ibn Abī Uṣaybi'a nos ha conservado la noticia de las relaciones entre al-Kindī y Abū Ma'šar Ŷa'far ibn Muḥammad al-Baljī y los hermanos Banū-l-Munaŷŷim, Muḥammad y Aḥmad bn Mūsà ibn Šākir, que combatieron a al-Kindī por sus trabajos filosóficos, consiguiendo los dos últimos enemistarle con el califa al-Mutawakkil, que ordenó la incautación de su biblioteca; pero al-Kindī logró justificarse y le fueron devueltos sus libros. Se ignora el año de su muerte, que debió tener lugar hacia el 252 h. (866 J. C.). Sus biógrafos le atribuyen más de doscientos ochenta escritos, ponderando sus universales conocimientos y llamándole *Faylasūf al-'arab,* por haber sido el primer pensador árabe que recibió el título de "filósofo". Su profundo conocimiento del pensamiento griego aparece ya reflejado en el título de una de sus obras,*De que no es posible la comprensión de la filosofía sin el conocimiento de las matemáticas,* y sus comentarios de Aristóteles tuvieron gran difusión en el mundo musulmán oriental. Su tratado *Sobre el Intelecto (Risālat al-'Aql)* fue traducido al latín medieval, conservándose de él dos traducciones diferentes. También fueron traducidas al latín sus obras *Sobre el sueño y la visión (Risāla fī māhiyya al-nawn wa-l-ru'ya),* y *Sobre las cinco esencias,* cuyo original árabe es aún desconocido. Aparte de estas obras deben citarse: *Sobre el número de los libros de Aristóteles (Risāla fī kamiyya Kutub Arisṭū), Sobre el alma (R. fī-l-nafs), Libro de la filosofía primera (Kitāb-fī-l-falsafat al-Ūlà)* y *Libro sobre la causa de la generación y la corrupción (K. fī'illat al-kawn wa-l-fasād).*

b) *Punto de partida. El método.*—El hallazgo y edición por el profesor Abū Rīda de un importante grupo de escritos de al-Kindī ha confirmado su excepcional importancia en el desarrollo de la filo-

sofía árabe y en su evolución desde la originaria síntesis neoplatónica hacia la restauración aristotélica, que culminará en el esfuerzo extraordinario de Averroes. Esta situación de al-Kindī se evidencia por la presencia en su pensamiento de claros elementos de origen platónico y neoplatónico. Así, por ejemplo, el alma aparece como sustancia simple, inmaterial y eterna, capaz de alcanzar, tras desprenderse del cuerpo, el más alto conocimiento intelectual, asemejándose entonces a Dios. En cambio, en los problemas lógicos, físicos y biológicos la influencia aristotélica es ya extraordinaria, mientras en la metafísica predomina aún la síntesis neoplatónica. El libro de al-Kindī *Sobre la filosofía primera* no es un comentario ni un resumen de la *Metafísica* aristotélica, sino una obra original, donde predominan los elementos neoplatónicos, rechazando al-Kindī la eternidad del mundo y la concepción intelectualista de la divinidad. Además, al ser al-Kindī coetáneo del momento en que tiene lugar la traducción al árabe de la enciclopedia griega, ha realizado un gran esfuerzo para establecer la terminología filosófica árabe. Así, uno de sus escritos, *Acerca de las definiciones de las cosas y de sus descripciones (R. fī ḥudūd al-ašyā' wa rusūmi-hā)* es un pequeño pero preciso diccionario filosófico, acaso el primero de los conocidos en el mundo árabe, de poco menos de cien términos, algunos de los cuales parecen haber recibido de al-Kindī una nueva significación filosófica. Esta labor de fijación terminológica se completa por el uso del método lógico-matemático, único capaz de facilitar el desarrollo del pensamiento. La filosofía tiene que utilizar un método que pruebe la significación de cada vocablo y el valor de toda afirmación. Por tanto, quien ignore la matemática y la lógica no puede dedicarse a la filosofía, pues sólo la deducción puede conducirnos hasta las causas primeras.

c) *Concordancia de la filosofía y la religión.*—La profunda asimilación del pensamiento griego por al-Kindī le va a plantear el problema de la concordancia de la filosofía y la verdad revelada. La filosofía, dice al-Kindī, es la ciencia del conocimiento universal de la realidad, que, aparte de su valor teórico, permite también dirigir la vida del hombre hacia el bien; en este sentido la verdad de la filosofía tiene una misión semejante a la Verdad Revelada. Por tanto, la especulación racional es lícita, y utilizada por hombres sinceros y religiosos ayuda a la mejor interpretación del texto revelado. Sin embargo, entre los conocimientos puramente filosóficos y la sabiduría

profética hay diferencias fundamentales, por lo cual la posición filosófica de al-Kindī es diferente de la que luego seguirán al-Fārābī, Avicena, Ibn Ṭufayl, Avempace y Averroes. Pero, aunque algunos expositores de la filosofía de al-Kindī hayan intentado subrayar excesivamente su ortodoxia, no hay que olvidar que en más de una ocasión apoyó la posición de los *muʿtazilīes* y escribió obras en defensa de la unidad y la justicia divinas, si bien mantiene también la creación temporal del mundo como un acto de la Voluntad divina.

d) *El conocimiento y el problema del intelecto.*—Estos principios que condicionaron la asimilación de la filosofía griega por al-Kindī nos explican la problemática interna de su pensamiento, que arranca de considerar a la ciencia matemática como la introducción metodológica en la lógica; la demostración no es otra cosa que una medida o una regla general que podemos aplicar a toda una serie de casos concretos. El conocimiento se divide en verdades anteriores e independientes a la demostración, y las que conseguimos mediante ésta. Los conocimientos anteriores a la demostración son de tres tipos: 1.º Conocimiento de la existencia del objeto. 2.º Conocimiento de los principios universales que son evidentes por sí mismos y no precisan de demostración; y 3.º Conocimiento de la esencia del objeto, expresada por su definición. La dificultad principal de este tipo de conocimiento reside en que los sentidos sólo conocen la existencia de las cosas y la inducción sólo nos proporciona sus propiedades; para alcanzar la esencia, partiendo de los datos sensibles, necesitamos realizar una operación intelectual especial, que tiene lugar mediante la recepción de los cuatro grados del conocimiento: Intelecto en potencia, intelecto en acto, el intelecto que pasa de potencia a acto y el intelecto demostrativo. El intelecto en potencia es una parte del alma que se actualiza mediante la acción del intelecto en acto, que, a su vez, se produce al actualizarse las formas inteligibles, que, sin embargo, están causadas por él. El intelecto que pasa de potencia a acto es el intelecto habitual, que se adquiere cuando el intelecto en potencia ha sido actualizado por el Intelecto agente, último eslabón del sistema de las esferas celestes, que rige a nuestro mundo. Por último, el intelecto demostrativo consiste en la transmisión de los conocimientos adquiridos. Pero para que el conocimiento sea posible se precisa de una realidad formal única; las formas sensibles e inteligibles se encuentran de algún modo en la esencia del alma, y los hombres que

poseen la virtud del conocimiento superior pueden descubrir más fácilmente esas formas dentro de sí mismos; en cambio, los accidentes materiales, que corrompen la virtud receptora del alma, hacen que el hombre se aleje de la verdad. Si el hombre consigue mantener la pureza del alma, la verdad interior se hace una con la verdad eterna, dando origen a la profecía, que es la intuición peculiar del alma pura. Frente a este conocimiento directo aparece el saber mediato que arranca de los conocimientos que adquirimos mediante la demostración, que son cuatro: la división, mediante la cual pasamos del género a la especie y de ésta a los individuos; la descomposición, que nos conduce a las partes que componen las cosas; la definición y la demostración propiamente dicha o argumentación dialéctica. En esta última el error es muy posible, tanto por las condiciones del sujeto como por su propia índole; sin embargo, tiene un alto valor para el saber racional, en cuanto nos conduce a la lógica. Pero esta lógica se confunde, según al-Kindī, con la ética, ya que mediante ella el hombre se aproxima al conocimiento universal, propio de los seres del mundo celeste, alcanzándose de este modo estrictamente intelectual el Paraíso. La virtud, por tanto, no es otra cosa que el conocimiento de lo universal; la sabiduría ética consiste en un riguroso acto de la virtud intelectual del hombre.

e) *Dios y la creación.*—El problema central de la metafísica de al-Kindī es el de la concepción de la Divinidad. Al-Kindī afirma que se puede demostrar la existencia de Dios partiendo de la existencia del mundo, de los fenómenos teleológicos y del orden del universo que postulan un ser creador, ordenador y gobernador. Así, lo mismo que el orden fisiológico y los fenómenos vitales de nuestro cuerpo demuestran la necesidad de la existencia del alma, que es su animadora y gobernadora, del mismo modo el orden y la finalidad del mundo físico evidencian la existencia de un ordenador y gobernador del cosmos. Esta prueba, basada en el orden del mundo, es la más perfecta de todas cuantas podemos desarrollar. Sin embargo, al estudiar la unicidad de Dios, al-Kindī emplea la distinción entre el ser posible y el ser necesario, que luego desarrollarán al-Fārābī y Avicena. Este Dios creador y gobernador del mundo es Uno por esencia, pues si existiese una pluralidad de dioses, en algunos de ellos habría un elemento que no fuese común con los demás, y entonces alguno no sería absolutamente necesario. Dios, además, no es género, ni entra

dentro de género alguno; no presenta analogía alguna respecto de los seres creados; no se le pueden predicar las categorías; no es sustancia, ni accidente; y todos los atributos que podemos predicar de El lo son por vía negativa. Por esto, aunque en alguno de sus escritos pueda parecer que al-Kindī habla de atributos positivos, basados en la Unidad divina, hay que leer estos textos dentro del contexto general, que afirma tajantemente la absoluta unidad de Dios. Lo único que hacemos por medio de los atributos negativos es distinguir a Dios de las criaturas, mientras que por los positivos nos limitamos a aproximarnos a la inmensidad ontológica de su ser, de la que se origina la creación de todo cuanto existe, la conservación de todo cuanto ha sido creado, el conocimiento de todas las cosas y la más omnipotente voluntad. El cosmos creado por Dios tiene su centro en la tierra, que está rodeada por capas sucesivas de agua, aire y fuego; los elementos naturales se oponen entre sí y pueden combinarse, ocupando cada uno un lugar natural. El universo todo se divide en dos partes: el mundo de las esferas celestes, sujeto al movimiento circular, y el mundo sublunar o elemental, que está sometido a la generación y a la corrupción que observamos los humanos.

BIBLIOGRAFIA

Asín Palacios, *Algacel, etc.*, véase núm. 3, pp. 15 y ss., 40-72 y 115-118.
— — *El justo medio, etc.*, véase núm. 7, pp. 266 y ss., 492 y ss.
— — *Ibn Masarra*, véase núm. 9, pp. 13-15, 53-88 y 192-194.
41. — — *Abenhazam y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1931, volumen II, pp. 190 ss.; vol. III, pp. 2, 163, 178-179, 191, 206, 215, 227, 233, 239, 253-258, 283, 295, 299; vol. IV, pp. 6, 9, 12, 13, 31, 37-38, 93, 95, 119-120, 134, 138, 199, 202, 233; vol. V, pp. 9, 35, 37, 59-60, 79, 81-84, 88, 101-107, 121, 125, 131-137, 205, 209, 214, 229, 237, 239, 251, 256, 281-282, 297, 311.
42. Badawī, 'Abd al-Raḥmān, *Arisṭū'ind al-'Arab*, El Cairo, 1947.
43. Al-Bayhaqī, Ẓahīr al-Dīn, *Tatimmat Ṣiwan al-ḥikma*, Lahore, 1351-1932, página 25.
44. Boer, artículo *Al-Kindi*, en la "Encyclopedie de l'Islam", vol. II, pp. 1078-1079.
45. — — *Zu Kindi und seiner Schule*. Pub. en "A. für Geschichte der Ph.", volumen XIII, Berlín, 1900.
Brockelmann, v. núm. 14, vol. I, pp. 209-210; sup., vol. I, pp. 372-374.
46. Cabanelas, *A propósito de un libro sobre la filosofía de al-Kindī*. Pub. en "Verdad y Vida", X, 1952, pp. 257-283.
Cruz Hernández, v. núm. 16, t. I, pp. 45-73.
47. Dieterici, *Die Lehre von der Weltseele*, Leipzig, 1872.
48. — — *Die Logik und Psychologie der Araber in X. J. n. Ch.*, Leipzig, 1876.
49. — — *Die Naturauschaung und Naturphilosophie der Araber in X J. n. Ch.*, Leipzig, 1876.
50. — — *Die Philosophie der Araber in X Jahrhundert n. Ch.*, Leipzig, 1876-1879.

51. — — *Die Abhandlungen der Iẖwān aṣ-ṣafā in Auswahl,* Leipzig, 1883-1886.
Dugat, *Histoire des philosophes,* etc., v. núm. 19, pp. 214-222.
52. Flugel, *Al-Kindī gennant des Philosoph der Araber,* Leipzig, 1857.
53. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant,* AHDLMA, volumen V, 1930.
54. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risāla de la amistad,* Estambul, 1931-1884, pp. 13, 30-38, 94-100.
Ibn Ḥazm, *Fiṣāl,* v. núm. 26, vol. I, pp. 1, 3, 24, 32, 34, 78, 81, 93, 120, 136; volumen II, pp. 22, 70, 101-106, 116, 127, 158, 174, 181, 185, 193; vol. III, páginas 2, 41, 47, 54, 58, 69, 111-112, 139, 189; vol. IV, pp. 83, 109-110, 165, 170, 188, 198; vol. V, pp. 61, 102, 187, 192-198, 201, 204-205, 207, 214-218, 221-226; vol. VI, pp. 35-46, 49, 53, 62, 66, 74, 93-94, 119.
55. Ijwān al-Ṣafā', *Rasā'il,* 2 vol., El Cairo, 1928.
56. Manndonet, *Tractatus de erroribus philosophorum,* Lovaina, 1911.
57. Muñoz Sendino, *Apología de al-Kindī,* "Miscelánea Comillas", XI y XII, 1949, páginas 339-460 y 1-40.
Munk, véase núm. 33, pp. 320-323 y 339-341.
58. Al-Nadīm, *Fiḥrist,* edit. Flügel, Leipzig, 1881, p. 253.
59. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des Ya'qūb bn Isḥāq Kindī,* Münster, 1877.
Pareja. Véase núm. 37, t. II, pp. 594-600.
60. Al-Qifṭī, Ŷamāl al-Dīn Ibn, *K. Ajbār al-ulamā' fī ajbār al-ḥukamā',* El Cairo, 1326-1908, pp. 241 y 247.
Quadri. Véase núm. 38, pp. 66-70.
61. Abū Rīda, Muḥammad al-Hādī, *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya,* El Cairo, 1369-1950.
Ṣā'id. Véase núm. 39, pp. 678, 757 y 850 y ss.
62. Spitta, *Zur Geschichte Abu'-l-Hassan al-Asaris,* Leipzig, 1876.
63. Al-Ṭabarī, *Ta'rīj al-kabīr,* edit. Goeje, Leipzig, 1879, vol. III, p. 1002.
64. Uṣaybi'a, Abū-l-'Abbās Aḥmad Ibn Abī, *K. 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā',* El Cairo, 1299-1888, p. 207.

III

AL-FĀRĀBĪ

1. *Vida y escritos*

El incipiente aristotelismo neoplatonizado de al-Kindī fue suficiente para permitir un más amplio desarrollo en la filosofía de Abū Naṣr Muḥammad bn Muḥammad bn Ṭarjān bn Ūzalag al-Fārābī, que nació en Fārāb (Turquestán) y murió alrededor de los ochenta años, en el mes de Raŷab del año 339 h. (diciembre del 950). Vivió en Bagdad, donde estudió con el médico cristiano nestoriano Yūḥannà bn Ḥaylān, siendo condiscípulo del pensador cristiano Abu Bišr Mattà, uno de los traductores de Aristóteles; después residió en Alepo y Damasco, con la corte de Sayf al-Dawlat ʿAlī bn Ḥamdānī. Escribió obras de filosofía, matemáticas y medicina, y fue considerado como uno de los más finos comentaristas de Aristóteles. Avicena diría después que leyó cuarenta veces la *Metafísica* del Estagirita, aprendiéndola casi de memoria, pero sin llegar a comprenderla hasta que leyó los comentarios de al-Fārābī. Según los biógrafos árabes, que le designan habitualmente con el nombre de *Segundo maestro,* al-Fārābī comentó las *Categorías, Perihermeneias, Primeros y Segundos analíticos, Tópicos, Sofística, Retórica, Poética, Metafísica, Física, Meteorología, De Coelo et mundo* y la *Etica nicomaquea* de Aristóteles, las *Leyes* de Platón, la *Isagoge* de Porfirio, el tratado *De Anima* de Alejandro de Afrodisia y el *Almagesto* de Tolomeo.

Su obra escrita fue extraordinaria, y gran parte de ella se ha perdido, conociéndose el original árabe de unas treinta obras, seis en hebreo y tres en latín, aparte de algunos fragmentos de otras dos. Entre estas obras destacan el *Catálogo de las Ciencias (Iḥṣāʾ al-ʿUlūm),*

los tratados *Sobre la concordancia entre Platón y Aristóteles* y la *Introducción a los escritos de Aristóteles*, el tratado *De Intellectu (Fī ma'ānī al-'Aql)*, el *Fontes Quaestionum ('Uyūn al-Masā'il)*, las *Gemas de la Sabiduría (Fuṣūs al-Ḥikam)*, el libro *Sobre el gobierno de las ciudades (Kitāb al-siyāsat al-madaniyya)*, el compendio *Sobre las opiniones de los miembros de la Ciudad Ideal (Risāla fī ārā' ahl al-Madīnat al-fāḍila)* y el libro *De la advertencia sobre la salvación (K. al-tanbīh 'alà al-sa'āda)*. De estas obras fueron traducidas al latín medieval el *Catálogo de las Ciencias*, el tratado *De Intellectu* y el *Fontes quaestionum*.

2. *La concordancia del pensamiento de Platón y Aristóteles*

a) *Método y obras utilizadas.*—Al-Fārābī trabaja ya en un medio cultural muy importante; los estudios físico-matemáticos y la labor de los médicos musulmanes habían abierto camino a la labor científica, completada por los trabajos de la escuela química de Ŷābir ibn Ḥayyān y la escuela matemática de al-Jawārizmī. El conocimiento de la filosofía antigua había llegado al suficiente grado de madurez para permitir que al-Fārābī tenga ya plena conciencia de su labor y se esfuerce en intentar explicar el porqué de su síntesis filosófica, su sincretismo aristotélico-neoplatónico. Platón y Aristóteles, dice al-Fārābī, son sin duda alguna las dos grandes cabezas del pensamiento filosófico; si sus filosofías fuesen antagónicas, resultaría que la filosofía llevaría dentro de sí el germen de la discrepancia de las opiniones, raíz primera del escepticismo. Es preciso, por tanto, investigar si ese antagonismo es real o si acaso no se trata de interpretaciones erróneas o exageradas y de diferencias de expresión y método, que ocultan una coincidencia en lo fundamental. Según al-Fārābī, lo que sucede es esto último; pese a las apariencias externas, existe una concordancia interna entre los pensamientos claves de Platón y Aristóteles, y aunque esta actitud concordista sea común a todo el pensamiento neoplatónico, al-Fārābī intenta demostrarla con una rigurosidad extraordinaria y única para el tiempo en que vive.

Al-Fārābī utiliza el método de la comparación texto a texto. El *Libro de la concordancia entre Platón y Aristóteles* es una obra única en su género, dentro de la filosofía musulmana, donde no se cita jamás de memoria ni aproximadamente, ni se recurre a lo que se ha

dicho por otros pensadores, sino que al-Fārābī toma los textos de Platón y Aristóteles que le parecen más contradictorios y los transcribe literalmente. Nos dice, además —cosa rara en aquellos tiempos—, de qué libro los ha tomado y aun de qué lugar. Claro está que muchos de esos textos son irreconocibles, pero esto hay que atribuirlo a las ediciones al alcance de al-Fārābī y que entonces pasaban como escritos de Platón o de Aristóteles. Al-Fārābī utiliza el *Fedon*, el *Político*, la *República*, el *Timeo* y la *Carta VII*, o sea, las obras fundamentales de la madurez de Platón. De Aristóteles utiliza la *Metafísica, Primeros y Segundos Analíticos, De Anima* y *Etica Nicomaquea*, o sea, una parte capital del pensamiento aristotélico, sin más ausencias fundamentales que la *Física* y la *Política*. Pero a estas obras agrega la *Pseudo-Teología*, o sea, Plotinio, y una carta no menos apócrifa. La confrontación de los textos platónicos y aristotélicos la realiza al-Fārābī de ese modo conciso y sistemático que caracteriza todas sus obras. Así, en sus *Cuestiones fundamentales ('Uyūn al-Masā'il)* condensa extraordinariamente su pensamiento; en su *Catálogo de las Ciencias* aparece toda una teoría de la clasificación de los saberes; el opúsculo sobre *El objeto que se propuso Aristóteles en los diversos libros de la Metafísica* es una recensión de la obra aristotélica, donde señala sus puntos fundamentales, y el libro *Acerca de lo que conviene saber antes de aprender la filosofía de Aristóteles* es una pequeña introducción en la filosofía, con su resumen de la historia de la filosofía griega, con indicaciones bibliográficas harto precisas para su tiempo, una biografía de Aristóteles y una ordenada relación de los escritos aristotélico, con indicación de su contenido. No es de extrañar, pues, que, al intentar demostrar la concordancia de las filosofías de Platón y Aristóteles, escribiese cuatro libros, de los cuales sólo uno se ha conservado.

b) *Diferencias personales y de método.*—La aparente contradicción existente entre el pensamiento de Platón y Aristóteles, dice al-Fārābī, procede de tres causas: conducta personal, método científico y doctrinas filosóficas, y en cuatro puntos principales: lógica, teoría del conocimiento, metafísica y filosofía práctica. En cuanto a la conducta personal, Platón aparece como un asceta despreocupado de los asuntos de este mundo, pues los musulmanes ignoraron la juventud de Platón y sus "aventuras" políticas sicilianas. Aristóteles, por el contrario, es un hombre corriente, que se casa dos veces, que tiene hijos y bienes materiales y que cultiva la amistad de los reyes. Pero

esta vida de Aristóteles es la realización práctica de las teorías de Platón, quien afirma que sólo la vida en sociedad permite realizar el ideal humano. Por tanto, las diferencias de conducta entre Platón y Aristóteles dependen de sus distintos caracteres. Algo semejante ocurre en el caso del método; analítico el de Platón y sintético el aristotélico, aunque uno y otro mezclan análisis y síntesis; y mientras Aristóteles parece exponer su pensamiento claramente, Platón recurre al uso casi constante de los mitos. Sin embargo, estas contradicciones son más aparentes que reales; si Platón utiliza el mito es para ocultar la sabiduría a los que son indignos de ella o para explicar mejor aquellos conceptos que no se comprenderían de otro modo. La supuesta claridad de Aristóteles, por el contrario, desaparece en cuanto queramos comprender a fondo su pensamiento, en el que hay también oscuridades, cuestiones que anuncia y después no plantea, conocimientos que da por supuestos, etc. Al-Fārābī demuestra esta afirmación con toda una serie de ejemplos extraídos de las obras de Aristóteles, recurriendo incluso a citar las primitivas obras de Aristóteles, hoy perdidas, a las que llama sus "libros particulares", de estilo claro y conciso, frente a los tratados, a los que llama "comentarios" y cuyo estilo califica de confuso.

c) *El problema de las ideas.*—Mucho más graves son las dificultades que se presentan para concordar el contenido doctrinal, que parece discrepar en la doctrina de las ideas, en la teoría del conocimiento y en la filosofía práctica de ambos pensadores. En la doctrina de las ideas, Platón admite la existencia real del mundo arquetípico de las ideas en Dios, y, en cambio, Aristóteles critica esta doctrina en la *Metafísica.* Al-Fārābī resuelve el problema recurriendo a la *Pseudo-Teología,* ya que reduce a Platón a su interpretación neoplatónica y toma por aristotélicas las doctrinas plotinianas de la *Pseudo-Teología.* Aun así, al-Fārābī advirtió las diferencias existentes entre la *Metafísica* y la *Pseudo-Teología* y promete resolverla en otro lugar, acaso en alguno de los escritos hasta ahora desconocidos. Pero, resuelto ese primer problema, se plantean otros dos: ¿Cómo tenemos noticias de las ideas si no residen en este mundo? Según Platón, porque nuestra alma había vivido previamente en el mundo de las ideas. Y, en segundo lugar, si el conocimiento es un recuerdo de las ideas, ¿para qué sirve la experiencia? En el primer problema al-Fārābī duda mucho y no se atreve a conceder una inmortalidad absoluta al alma, ca-

lificando los argumentos del *Fedon* de socráticos y no de platónicos; en el segundo se inclina resueltamente por el empirismo aristotélico. La contradicción aparece, dice al-Fārābī, porque Platón se ocupa de este problema a propósito de la naturaleza del alma, y Aristóteles, en cambio, al tratar de la formación del saber. La doctrina platónica es una tesis encaminada a explicar la participación de la memoria en el conocimiento, que Aristóteles admite también y nadie puede poner en duda, que en el conocimiento entran tanto las sensaciones como los datos de la memoria, y que casi siempre el acto de conocer entraña también un acto de reconocimiento. Esta curiosa interpretación de al-Fārābī se adelanta a las interpretaciones idealistas de Platón; si éstas han podido ser mantenidas en pleno siglo XX, no debe extrañar que al-Fārābī sostuviera algo remotamente parecido nueve siglos antes.

d) *La conducta humana.*—Respecto del hombre, dice al-Fārābī, el problema más importante consiste en saber si nuestro modo de ser se mantiene sin cambio alguno o si, por el contrario, podemos transformar nuestro carácter por medio de la educación y adquirir de este modo la virtud. A primera vista parece que Platón y Aristóteles no concuerdan en esta doctrina, pues Platón afirma que las aptitudes naturales son más fuertes que los hábitos adquiridos, y Aristóteles sostiene que nuestros caracteres dependen del hábito. Ahora bien, si entendemos lo que quiere decir Platón y atendemos a la actitud total de su pensamiento, observaremos que su intención fundamental es poner de relieve las dificultades extraordinarias que encierra el desarrollo de las cualidades naturales de los individuos por medio de la educación en la vida moral individual y social. También Aristóteles está de pleno acuerdo con Platón al destacar las dificultades extraordinarias que hay que vencer para transformar las cualidades naturales mediante la educación, que no puede actuar de un modo apriorístico, sino teniendo en cuenta el modo de ser peculiar de cada hombre. El afán concordista de al-Fārābī ha acertado, en este caso, plenamente; gran parte de la *República* y de las *Leyes* está dedicada al estudio del sistema educativo que sea más conveniente para desarrollar las aptitudes naturales de cada hombre, y Aristóteles, por su parte, se ha esforzado en demostrar la importancia de la educación en el desarrollo de la virtud, aunque el empirismo de Aristóteles vaya en realidad mucho más allá de Platón y llegue a pensar a veces que las disposiciones naturales del hombre son secundarias. Al-Fārābī se

nos presenta en este problema como un buen discípulo de Aristóteles, ya que piensa que la potencia de receptividad en el niño es prácticamente total, mientras que el papel de la constitución es mínimo; las disposiciones naturales, por tanto, son meramente potenciales y sólo se actualizan por el ejercicio en acto de los hábitos.

3. *El Ser Necesario*

Aunque al-Fārābī, pese a todos sus esfuerzos, no logre probar de un modo absoluto la concordancia entre los pensamientos de Platón y Aristóteles —y Algacel, primero, y Averroes, después, le reprocharán, por muy distintas razones, el haber neoplatonizado a Aristóteles—, gracias a su intento logró una síntesis filosófica coherente, que comprende todos los aspectos de la filosofía, partiendo del conocimiento, que consiste fundamentalmente en una semejanza de la realidad mental con la realidad objetiva; y este conocimiento, que arranca de la percepción, nos conduce al primer escalón gnosológico: la representación, que es expresada por el concepto. Por medio de este conocimiento natural el hombre puede alcanzar todos los grados del saber, hasta el más alto: el profético. El más importante de los grados del saber es el que conduce a la metafísica, ciencia que estudia el ser y la sustancia, las cualidades de los cuerpos y sus accidentes y las causas y principios de todas las cosas. De todos estos elementos el fundamental es el concepto de ser, que se nos presenta bajo dos aspectos esenciales, el ser contingente o causado y el ser necesario o incausado, causa del anterior y que constituye el Uno necesario por sí mismo. Este ser Uno es puro, único y necesario siempre, bajo todos sus aspectos; no tiene causa alguna, ni materia, ni forma, ni principio, ni fin; no admite género, ni diferencia, ni existe en sujeto de inhesión alguno; por tanto, se identifica con Dios. Así, aunque al-Fārābī no nos presente una prueba explícita de la existencia de Dios, sí señala las vías que conducen a la mostración de Dios, a saber: 1.º Todo ser recibe su existencia de otro, por medio de una cadena que tiene que terminar en el Ser Primero, fuente de todo ser. 2.º Los seres contingentes reciben su existencia del Unico Ser necesario. 3.º Los seres posibles que existen en potencia se actualizan por el Ser Acto Puro; y 4.º Todo efecto que se opera en algo y que no existe por su propia naturaleza tiene que proceder de una causa extrínseca; las causas

forman una cadena, que no puede ser ilimitada; luego tiene que tener un origen, que es Dios. Sin embargo, agrega al-Fārābī, existe un modo más alto para llegar a mostrar la existencia de Dios, y es arrancando de El mismo, pues "cuando conoces la Verdad, conoces al mismo tiempo tanto a ella como a su contrario; pero cuando conoces la falsedad, sólo conoces a ésta y no conoces a la verdad".

Al-Fārābī ha partido del concepto del Uno Divino por influencia neoplatónica, pero también porque el *Alcorán* insiste en la unicidad de Dios. Pero junto con este concepto desarrolla siempre el de Ser Necesario *per se,* Causa Primera y fuente de la que proceden todos los demás seres. El Ser Primero así concebido está desprovisto de las imperfecciones y limitaciones de los seres creados, por lo cual no se puede definir, ya que su simplicidad impide que se le pueda descomponer y su grandeza que pueda ser determinado por el género y la especie. Es, al mismo tiempo, presente y oculto, pues por ser Luz Pura deslumbra a nuestros ojos, y por ser Inteligencia Pura desborda a nuestro intelecto; por lo cual sólo podemos tener una idea aproximada de Dios. Considerado según su esencia, Dios es Inteligencia e Inteligente puro, que se conoce a sí mismo y que se presenta como la Verdad absoluta, base de toda otra verdad relativa. Es la Vida absoluta; como ser vivo, posee la más alta actividad que se puede tener: la contemplación. Al ser la Vida absoluta y la Ciencia más alta, tiene que ser el más feliz de los seres, o sea, la Felicidad misma; y al conocerse, se ama a Sí mismo y es al mismo tiempo el Amor, el Amante y el Amado puros. Pero todos estos y otros muchos "nombres divinos" que se le pueden dar no implican multiplicidad alguna en Dios. El *Alcorán* dice que a Dios le pertenecen los nombres más bellos y los "nombres divinos" *(al-asmā' al-ḥusnà)* se elevan a 99; sin embargo, estas denominaciones sólo indican relaciones de las criaturas respecto de Dios, pero no afectan la unidad y simplicidad divinas. Esta concepción, perfeccionada después por Avicena, será recogida posteriormente por Averroes, Maimónides y la escolástica cristiana.

4. *El orden de la creación*

La simplicidad del Uno Divino así concebido plantea el problema del origen de la multiplicidad del mundo creado. Para que la Unidad de Dios no se rompa, al-Fārābī hace nacer a la multiplicidad a tra-

vés de generaciones sucesivas. De Dios sólo procede directamente su Inteligencia, que constituye el mundo de las ideas divinas; y de esta Inteligencia brota la potencia que produce la primera esfera. Las inteligencias creadas, a partir de la primera esfera, son inmóviles, pero la potencia y el alma que engendran por reflexión producen el movimiento de la esfera que crean. Todas las cosas, por tanto, se estructuran en la Creación en el siguiente orden jerárquico: 1.° El Ser Unico, Principio Divino y Causa Primera de todas las cosas. 2.° Las causas segundas o inteligencias de las esferas. 3.° El Intelecto Agente. 4.° El alma. 5.° La forma; y 6.° La materia. De estos principios, el primero es único y los demás representan una multiplicidad; los tres primeros ni son cuerpos ni se relacionan con cosas corporales; los tres últimos no son cuerpos, pero están unidos a lo corporal. También los cuerpos comprenden seis géneros: 1.° Cuerpo de las esferas celestes. 2.° Animal racional. 3.° Animal irracional. 4.° Vegetal. 5.° Mineral; y 6.° Los cuatro elementos. A su vez los géneros se ordenan en diversas especies; las formas se dividen en materiales e inmateriales; las almas, en celestes, racionales, sensitivas y vegetativas, y dentro de las especies, los individuos se ordenan según su mayor o menor grado de ser. Este es el camino universal de descenso del ser; pero las cosas concretas inferiores, al advertir su imperfección, tienden a elevarse hacia el principio superior que los engendra, del individuo a la especie, al género, a las esferas y almas celestes, a las inteligencias de las esferas, hasta llegar al Principio del Ser. Este "bellísimo orden de los principios", que diría Averroes, demuestra la existencia de una ley universal, que no es otra cosa que la necesidad misma que emana de Dios. De este modo todo cuanto existe se produce necesariamente a partir del único Ser necesario dotado de la Libertad absoluta, no condicionada por nada, que actúa como Voluntad pura. Pero como es al mismo tiempo la Inteligencia más alta, su Voluntad es también la Bondad pura. Por tanto, al ser Dios el Bien absoluto, todo cuanto procede de Dios es bueno, y en cuanto Dios es la Belleza pura, es bello.

Esta perfecta concepción del cosmos obliga a al-Fārābī a prescindir del infinito. Cada uno de los círculos concéntricos está cerrado en sí y va surgiendo en un punto carente de dimensiones: el Uno Divino. Y aunque esta doctrina presentase sus dificultades teológicas, su belleza y armonía es tan grande que Avicena la continuaría y perfeccionaría, y más tarde deslumbrará a San Alberto Magno. En rea-

lidad este bello orden se adecuaba perfectamente con el sentido aristocrático del mundo medieval, sintetizado en esa cerrada jerarquía, donde lo inferior procede de lo superior, dentro del marco de la necesidad más absoluta. Los propios profetas son seres tan mortales como los demás, y la profecía no es otra cosa que el último y más alto grado del conocimiento, que exige que nuestro intelecto esté purificado para poder reflejar, con el mínimo de opacidad posible, el *Logos* eterno. El encadenamiento necesario de todas las causas es tan absoluto, que Dios para conocerlo todo sólo tiene que conocerse a Sí Mismo, que es la Causa que presupone los efectos que se han de producir. Por tanto, Dios conoce las cosas a través de los universales correspondientes. Este conocimiento de Dios, el más abstracto que puede imaginar la inteligencia humana, es el gran motor que pone en marcha el mecanismo eterno, invariable e indeformable del cosmos.

Este maravilloso orden del universo ha nacido de la necesidad de comunicar el Uno Divino, santo e intocable, con la bajeza ontológica de los seres concretos de nuestro mundo, degradados en su ser por el contacto de la materia. Aristóteles había establecido un paralelismo harto peligroso entre su Dios inmóvil y eterno y la materia eterna también. Al-Fārābī es el primer pensador que ha intentado romper este dualismo, haciendo derivar la materia también del acto creador divino, sin contaminar a Dios con las deficiencias materiales y sin romper la Unidad divina. La solución de al-Fārābī es de fácil enunciado, pero de difícil interpretación: todo procede de Dios, a través del flujo creador *(al-fayḍ)*, que consiste en que Dios conoce su propia sustancia y sabe, por tanto, que de ella proceden las cosas. El conocimiento divino, por tanto, es la causa de la existencia de las cosas. Los actos de Dios son unitarios y creadores; la ejecución de cualquier acto por el hombre comprende varias fases; pensamos primero, deseamos después, realizamos finalmente; pero en Dios pensar y hacer es una y la misma cosa. Pero si Dios pensase las cosas creadas como una pluralidad, como su pensamiento es su propia esencia, en la Esencia divina entraría la pluralidad. Por tanto, de Dios que es Uno, sólo puede producirse un solo ser: el Primer Creador; fuera ya de Dios, nada se opone a que de este "ser uno creado" arranque la multiplicidad. Por esto dice al-Fārābī que el primer creado es uno en cuanto al número, pero es múltiple por su naturaleza. ¿En qué consiste, pues, esta pluralidad esencial?

5. *La distinción del ser posible y el ser necesario*

La composición esencial del Primer Creado ha conducido a algunos historiadores a sostener que al-Fārābī había mantenido la distinción real de esencia y existencia; pero esta afirmación viene a confundir el pensamiento original de al-Fārābī con las consecuencias que tendría luego en pleno siglo XIII. Al-Fārābī establece la distinción entre el ser posible y el ser necesario. "Los seres —escribe— son de dos clases; unos, atendiendo a su esencia, no tienen una existencia necesaria, y se les llama seres posibles; los segundos, atendiendo a su esencia, tienen una existencia necesaria y se les llama ser necesario. Aunque sean posibles, si suponemos a los [primeros] como no existentes, no se sigue de ello ningún absurdo, pues necesitan de una causa [creadora] para que puedan existir; y una [vez creados], llegan a ser necesarios por otro... Pero los seres posibles no pueden servir unos de causa de los otros...; conducen, pues, a una causa [creadora] necesaria, que es el Ser Primero." En el Ser Necesario *per se* la existencia acompaña necesariamente a su esencia, en cuanto ambas se confunden; en el ser posible la existencia se agrega a su esencia por el acto creador, en tanto que se trata de algo posible por sí y necesario por otro. Por tanto, el Primer Creado es a la vez uno y múltiple, pues es uno numéricamente y múltiple, en tanto que es posible por sí y necesario por la acción del Uno Divino. Esta composición del Primer Creado es el punto de partida del proceso de multiplicación de los demás seres. Este Primer Creado recibió su existencia del Ser Primero; por tanto, de lo Uno ha brotado lo uno, pues el Primer Creado es uno numéricamente; pero de él ha brotado la multiplicidad, porque al ser múltiple en su esencia puede serlo también en sus actos. Como este primer Creado es una inteligencia, puede conocer el principio de su ser y a sí mismo; su esencia, pues, tiene tres objetos: 1.º El Ser Primero. 2.º Su esencia de ser necesario por otro; y 3.º Su esencia absoluta como ser posible por sí. Del conocimiento que tiene del Ser Primero, de esta inteligencia primera brota una inteligencia segunda; del conocimiento que tiene de su esencia actual necesaria por otro, produce un alma; y del conocimiento de su esencia absoluta como posible por sí misma, da origen a la primera esfera. Este proceso se repite diez veces hasta llegar a la esfera lunar, de la que procede el *Intelecto Agente* que gobierna nuestro mundo. Las inteligen-

cias de estas diez esferas son inmateriales, existen siempre en acto y cada una de ellas piensa su esencia y al principio que la ha creado. Su fuerza creadora depende de este conocimiento y se diferencian del Uno Divino en ser causadas, siendo sus naturalezas cuasi divinas y estando separadas del mundo generable y corruptible.

Al-Fārābī ha intentado resolver de este modo el problema de cómo de la Unidad Divina surge la multiplicidad de lo creado, pero plantea la grave cuestión de lo que entienda por creación. Los pensadores latinos calificarían después al sistema de al-Fārābī de *panteísta,* afirmación que pudiera ser cierta; pero esta "etiqueta" prematura ha impedido comprender la intención de al-Fārābī. Los términos árabes utilizados por al-Fārābī, *fayḍ* (flujo) y *ṣudūr* (emanación), no tienen necesariamente sentido panteísta. Además, al no admitir al-Fārābī el menor contacto entre Dios y la materia, sería absurdo atribuirle un panteísmo materialista y sólo podría suponerse un panteísmo místico; pero al-Fārābī no ha aclarado el problema, y Avicena, que conoció el pensamiento de al-Fārābī, cree que hay una distinción de naturaleza entre Dios y las criaturas. Por tanto, y por extraño que pueda parecer, al-Fārābī, desde dentro de su sistema, no es panteísta, ni quiso serlo; y todo parentesco entre al-Fārābī y Spinoza es accidental y accesorio. El cerrado logicismo del sistema de al-Fārābī se esfuerza en sacar la materia del puro pensar; pero todas las dificultades de esta concepción no supo verlas ni al-Fārābī ni sus sucesores, empeñados en separar a Dios de la materia y en evitar que ésta no sea creada directamente por Dios.

6. *La estructura del cosmos*

La estructura interna del cosmos físico arranca también del sistema de las diez inteligencias de las esferas. El mundo es concebido como un conjunto de esferas concéntricas, en cuyo centro está situada la Tierra, y en torno de la cual giran las nueve esferas con movimiento circular y eterno engendrado en cada una de ellas por la inteligencia de la esfera inmediata anterior. Este movimiento celeste tiene por causa el deseo de perfección intrínseco a cada una de las esferas, que quieren asemejarse lo más posible a sus respectivas inteligencias motoras. Al mismo tiempo, y de un modo mediato, estas inteligencias tienden hacia el Ser Primero, moviéndose todo el cosmos

por este amor de perfección universal. La décima inteligencia es la engendradora del mundo terrestre, constituido por las combinaciones formadas por los cuatro elementos, que proceden de la materia prima, engendrada, al igual que la forma, por dicha décima inteligencia; y la combinación de estos elementos se realiza por influencia de las esferas celestes, especialmente del Sol, que al acercarse o separarse de la Tierra produce el frío y el calor, causa de la generación y corrupción de los cuerpos. Estas influencias celestes condicionan la distribución de los elementos en la tierra y preparan a los cuerpos para la recepción de las formas; pero como este influjo no es matemáticamente cognoscible, los fenómenos no son absolutamente predecibles, y las predicciones astrológicas son casi siempre falsas. Sólo la experiencia puede facilitarnos los conocimientos físicos, ya que el azar absoluto es imposible y todo fenómeno tiene que tener una causa, aunque la ignoremos, o sea, extremadamente compleja.

Esta décima inteligencia que opera sobre el mundo terrestre es el *Intelecto Agente ('aql al-fa''āl)*, creador del mundo elemental y causa de la unión de la materia y la forma, mediante una operación intelectual que consiste en pensar las esencias separadas de las cosas. El Intelecto Agente, en el que residen todas las formas que descubrimos en las cosas, mueve al mismo tiempo a estas formas y al alma e intelecto humanos para conducirlos al conocimiento de dichas formas; pero mientras que en relación consigo mismo existe siempre en acto, en relación con el mundo material tiene limitada su acción, tanto por la pasividad de la materia, como por las influencias celestes. Por tanto, cada uno de los seres tiene limitado su campo de acción a su clase o grupo, del mismo modo que el individuo está subordinado a la especie y ésta al género. Así ninguno de los seres creados puede librarse de su destino concreto, lo que obliga a al-Fārābī a afirmar que hasta los animales dañinos y las plantas venenosas tienen que tener algún fin. El problema del mal físico, que entonces se plantea, no asusta a al-Fārābī, que lo atribuye a la constitución ontológica del universo. El Bien Absoluto reside exclusivamente en la Unión divina, que no tiene mezcla material alguna; pero las cosas creadas, que son unas numéricamente, pero múltiples en cuanto a su naturaleza, son buenas en lo que tienen de uno (el ser) y son deficientes en lo que poseen de múltiple (su esencia); a mayor multiplicidad, más grande deficiencia, y en el extremo de ésta, la materia, aparece el mal. En este sentido se le podía reprochar a al-Fārābī que, al residir el mal

en la raíz misma de lo creado, y proceder éste de Dios, la causa del mal procedería de Dios; pero al-Fārābī replica que el mal, en tanto que es inevitable para la existencia de las cosas, es necesario y hasta deberíamos agradecer su existencia; si no hubiera mal, tampoco podría existir el bien que encontramos en el mundo terrestre. Sin embargo, como el mal se produce de la multiplicidad que existe en la naturaleza del Primer Creado, su causa es dicha multiplicidad y no el Uno Divino.

7. *La naturaleza del hombre*

Entre los seres del mundo terrestre encontramos al hombre, que posee el privilegio de estar dotado de alma e intelecto. Es cierto que compartimos el alma con los otros seres vivos, pero poseemos su grado más alto. Las clases o grados del alma son tres: 1.º El alma vegetativa, propia de las plantas, y a cuyo cargo están las funciones de conservación y reproducción. 2.º El alma sensitiva, típica de los animales, que controla las funciones motrices; y 3.º El alma racional, específica del hombre, que dirige las funciones aprehensivas. Esta aprehensión se produce por los sentidos externos e internos; los primeros son los cinco tradicionales, que nos permiten captar los fenómenos del mundo externo; los sentidos internos son: la *imaginación,* que forma imágenes nuevas por combinación o descomposición de otras, y se llama *estimativa* en los animales y *cogitativa* en el hombre; el *sentido común,* que recibe las formas e ideas intencionales; el *discernimiento,* y, finalmente, la *memoria,* aunque otras veces da denominaciones distintas. Las facultades del alma forman una estrecha unidad, y cada una de ellas engloba la anterior, del mismo modo que cada grado del alma está incluído en el inmediato superior. Por esto el hombre no tiene tres almas, sino que el alma racional encierra los dos grados inferiores; la facultad nutritiva se comporta como una materia respecto de la sensitiva, que sería la forma; y la sensitiva actuaría a su vez como materia respecto de la racional. Estas facultades están íntimamente ligadas con el cuerpo; la nutrición, con el aparato digestivo; la sensación, con los sentidos corporales, etc.; sólo el alma racional no mantiene una localización precisa.

Las funciones específicas del cuerpo están dirigidas por el corazón, que es, respecto de aquél, algo semejante a lo que es la facultad racio-

nal respecto del alma; por su intermedio el cuerpo recibe el calor, sin el cual es imposible la vida, tanto física como psíquica, ya que se precisa de un cierto grado de calor para el desarrollo de todas las funciones humanas, incluidas las intelectuales. El corazón produce una especie de flúido que recorre todo el cuerpo y que, a través de los vasos, transmite el calor vital hasta las partes más alejadas; controla también el funcionamiento del cerebro, que dirige el sistema nervioso, que por medio de los nervios ordena el movimiento de los músculos, incluso los cardíacos. Por tanto, también el cuerpo humano refleja admirablemente el orden del universo; y al-Fārābī lo compara con una ciudad jerárquicamente organizada. Pero el principio rector de todo el organismo humano es el alma, que es la forma del cuerpo concreto, por lo cual al-Fārābī combate la transmigración y preexistencia del alma, haciéndola proceder del Intelecto Agente, a quien llama "donador de formas", como después hará Avicena. Cuando el cuerpo humano se encuentra "preparado", el Intelecto Agente produce su unión con el alma, sin que al-Fārābī haya aclarado suficientemente el modo de existencia de las almas como formas, antes de su unión con el cuerpo. En cambio sí ha especificado su naturaleza como sustancia espiritual, simple, incorpórea, incorruptible e inmortal, que recibe, tras de su separación del cuerpo, el premio o castigo que le corresponda; pero las almas de los ignorantes y perversos seguirán siempre atadas a los lazos materiales y correrán la suerte final de la materia.

8. *La concepción del intelecto*

La parte más noble del alma humana está constituida por el *intelecto,* a cuya concepción y funciones ha consagrado al-Fārābī un esfuerzo extraordinario. Al-Fārābī arranca de la significación común del término, en la que se distinguen dos sentidos: el intelecto como capacidad y lo que los *mutakallimīes* llaman "razón". A continuación distingue entre el intelecto especulativo, que discrimina entre lo verdadero y lo falso, y al cual se refiere Aristóteles en los *Segundos analíticos,* y el entendimiento práctico, que discierne entre el bien y el mal, del cual habla Aristóteles en la *Etica nicomaquea*; el intelecto agente y el pasivo, a los que se refiere Aristóteles en el tratado *De Anima,* y la Inteligencia Primera, causa del ser, de la que habla Aristóteles en la *Metafísica.* A su vez, en el orden gnosológico distingue al-

Fārābī cuatro aspectos: Intelecto en potencia, intelecto en acto, intelecto adquirido e Intelecto Agente. Estas distinciones pueden clasificarse del siguiente modo:

A) Sentidos prefilosóficos	1. Sentido vulgar: *Inteligencia.* 2. En los mutakallimīes: *Razón.*
B) Sentidos pregnosológicos...	3. Especulativo: *Luz natural.* 4. Práctico: *Prudencia.*
C) Sentidos gnosológicos... ...	5. Intelecto en potencia. 6. Intelecto en acto. 7. Intelecto adquirido. 8. Intelecto agente.
D) Sentido metafísico	9. Inteligencia separada.

El intelecto en potencia es la posibilidad de recibir toda clase de formas inteligibles y se comporta como materia respecto del intelecto en acto, que sería la forma, y que, a su vez, es informado por el intelecto adquirido. El intelecto en acto es la realización de las posibilidades del intelecto en potencia mediante la recepción de los inteligibles. Cuando el intelecto en acto se ha perfeccionado por su constante acción, se alcanza el intelecto adquirido, en el cual las formas inteligibles separadas se hacen formas de nuestro entendimiento. Estas formas pueden ser corporales, que podemos conocer por abstracción, y separadas, que conocemos por intuición. Para actualizar el intelecto en potencia tiene que intervenir el Intelecto Agente, mediante la abstracción de las formas sensibles, convirtiéndose en intelecto adquirido, y actúa como una luz que hace inteligibles en acto los inteligibles en potencia, e intelecto en acto al intelecto en potencia. Este Intelecto Agente no es Dios, sino la inteligencia de la última de las esferas celestes. Sin embargo, al-Fārābī empezó dudando de la naturaleza del intelecto posible, tanto que llega a decir que es "un alma o una parte del alma, o alguna de las facultades del alma", capaz de recibir los inteligibles. En cambio, no ha dudado un instante al establecer su función: recibir las formas como la cera recibe la marca de un sello, convirtiéndose en dichas formas. Recibidas las formas, el intelecto en potencia se transforma en intelecto en acto, respecto de las formas adquiridas. Idéntico proceso se sigue en las formas; antes de ser adquiridas son posibles, y después de su adquisición son en acto. El intelecto en acto puede repetir indefinidamente

el proceso de aprehensión; pero, al mismo tiempo, puede realizar también una segunda operación mental, por lo cual se aprehende a sí mismo; cuando aprehende las formas, el resultado son las *primeras intenciones*; cuando reflexiona sobre sí mismo, se producen las *intenciones segundas*. Este doble proceso perfecciona al intelecto en acto, conduciéndole a la aprehensión de los inteligibles puros; entonces se transforma en el intelecto adquirido, capaz de adquirir las formas abstractas inmateriales, que existen siempre en acto; en este caso, más que de una abstracción habría que hablar de una intuición intelectual.

El conocimiento humano sigue, por tanto, un camino ascendente de perfección, que va desde las formas sensibles despojadas de materia, a los inteligibles puros y a las formas abstractas. En este proceso el intelecto posible sirve de materia al intelecto en acto y éste al intelecto adquirido, los inteligibles en potencia actúan como materia respecto de los inteligibles puros y éstos respecto de las formas abstractas. Pero, ¿quién hace pasar al intelecto y a los inteligibles posibles a intelecto e inteligibles en acto?: el Intelecto Agente, que es respecto del intelecto posible lo que el sol respecto de la vista. Nuestros ojos tienen la capacidad de ver, pero no pueden hacerlo en la oscuridad, y precisan de la luz que ilumina los objetos; del mismo modo el intelecto y los inteligibles posibles necesitan que los ilumine la luz del Intelecto Agente. Lo que al-Fārābī no ha dicho nunca es en qué consistiera ese concurso del Intelecto Agente, que ha comparado con esa iluminación que tanto dará luego que hacer en todo el pensamiento medieval. De todos modos, la doctrina de al-Fārābī, fundamentada en Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y al-Kindī, encierra la novedad del intelecto adquirido y facilita la misión del Intelecto Agente, al poseer éste en acto las formas inteligibles.

9. *La unión del hombre con el Intelecto Agente*

El conocimiento humano así concebido abre el camino al último peldaño del saber: la unión del hombre con el Intelecto Agente. Esta unión se consigue por el esfuerzo intelectual, arrancando del intelecto adquirido y librándonos de la materia y de los lazos corporales, para alcanzar una situación semejante al de las sustancias en acto. Este estado es el fin más alto de la existencia humana, el más elevado co-

nocimiento y la mayor felicidad posible. Las almas que lo consiguen pueden ser denominadas "santas" y son capaces de recibir la ciencia que le comunican los ángeles, o sea, la revelación profética. La profecía puede alcanzarse a través de la imaginación, que interviene en todos los actos psíquicos, sirviendo de receptáculo para los datos sensibles, aprovisionando a la razón con las imágenes sobre las cuales actúa, estimulando al deseo y produciendo los sueños. Durante el estado de sueño la imaginación, libre de las funciones que realiza en estado de vigilia, puede proceder a la formación de contenidos oníricos a base de combinar las imágenes que conserva con los estados afectivos; si aquéllos son adecuados, nuestra imaginación puede formar imágenes que nos describen las maravillas del mundo celeste y aun unirse con el Intelecto Agente, que nos proporciona entonces directamente conocimientos extraordinarios: la profecía. Este mismo proceso puede darse en el estado de vigilia mediante un grado de concentración que deje libre nuestra imaginación y se una al Intelecto Agente, que, en este estado de éxtasis, nos comunica conocimientos extraordinarios y maravillosos, que nos hacen "proclamar —escribe al-Fārābī— la grandeza infinita de Dios, descubriendo cosas admirables que no existen en parte alguna del mundo sublunar. Si la facultad imaginativa de un hombre llega al extremo de su perfección, se hace posible que este hombre reciba en estado de vigilia, por medio del Intelecto Agente, hechos particulares presentes o futuros, con sus imágnes sensibles, las imágenes de las inteligencias separadas y de los seres superiores; al recibirlas adquiere la adivinación de las cosas santas, y éste es el más alto grado al que puede llegar la facultad imaginativa."

Al-Fārābī ha partido, para alcanzar esta concepción, de la *Etica nicomaquea,* donde Aristóteles dice que el supremo bien es una virtud que se consigue mediante la soledad y la contemplación intelectual; pero ha conseguido una de las doctrinas más originales y de mayor trascendencia de su obra al recurrir a la doctrina neoplatónica del éxtasis intelectual para completar el pensamiento del Estagirita. De este modo podía dar una explicación a las doctrinas religiosas del Islam, justificando la revelación profética, hasta identificar al Intelecto Agente con el arcángel Gabriel, que reveló a Mahoma el *Alcorán.* Claro está que los sabios alcanzan la unión con el Intelecto Agente por medio del intelecto, y los profetas por medio de la imaginación: pero esto no era una dificultad demasiado grave, pues lo

que importa no son los medios, sino la fuente del conocimiento profético que era común. Y si bien el Islam ortodoxo no acepta esta explicación, sí tuvo un éxito extraordinario entre los filósofos, convirtiéndose en una de las fuentes del "misticismo *intelectual*".

10. *El problema moral*

Sobre esta concepción del hombre se estructura la filosofía práctica de al-Fārābī, que considera que el acto voluntario se produce cuando se racionaliza la acción de las potencias naturales del hombre. Ahora bien, el cosmos de al-Fārābī encierra tal grado de determinación, que cabe dudar si la voluntad, así entendida, añade algo a los actos humanos, o es un elemento más de la cadena causal. La posición de al-Fārābī parece muy simple: la voluntad es libre, pero tiene una causa; el hombre puede escoger, pero sólo entre lo que es posible, aunque puede querer incluso lo imposible. La razón humana tiene que iluminar previamente la realidad, y sólo de acuerdo con los resultados de esta acción intelectual puede realizarse el acto electivo. La libertad humana, pues, consiste en la capacidad que posee el hombre para querer lo que es posible en tanto que es comprendido como posible; por tanto, el problema se convierte en el de los límites del conocimiento humano. Este giro del problema ético hacia el gnosológico coloca a al-Fārābī dentro de la línea intelectualista socrática; obramos el mal, viene a decir, porque conocemos mal la realidad. Este error gnosológico de apreciación puede producirse por tres causas: ignorancia, limitación de la capacidad intelectual del hombre y efecto de las pasiones. Aun suponiendo la buena fe, nuestro conocimiento siempre es incompleto, fragmentario; ni podemos conocer todas las causas que determinan todas las cosas y las acciones, ni cuando conocemos las causas es preocupación suficiente para no errar el seguir un método científico; pero en este caso, salvando las pasiones, podemos llegar a un conocimiento moral preciso; mas en la realidad, dada la complejidad del problema, a lo más que podemos llegar es a la probabilidad. Por otra parte, el hombre, por inteligente y desapasionado que sea, no puede llegar en la práctica al conocimiento de todo lo posible, lo que le lleva a considerar como imposibles cosas que en realidad sólo son desconocidas, y viceversa. Además, como las causas están relacionadas entre sí y muchas de

ellas permanecen ocultas, se producen saltos y discontinuidades en el proceso deductivo, por lo cual sólo con muchas precauciones debemos deducir lo particular de lo universal. La relativa capacidad de nuestras potencias cognoscitivas es un hecho evidente; el deseo de saber del hombre es ilimitado y, así, es muy humano, cuando la razón no explica un hecho, aceptar las hipótesis de nuestra imaginación, más aún si esta explicación hipotética se acomoda a nuestros deseos. Así, aun en este caso, en que la elección falla por no estar racionalmente fundamentada, la voluntad humana no elige de un modo arbitrario y es en sí siempre, aunque equivocada, rigurosamente racional. Todas estas hipótesis tienen lugar en el orden abstracto; en la práctica, el conocimiento concreto de los hombres no es el conocimiento absoluto, sino el relativo, que depende de sus propias operaciones. Por este conocimiento, aunque sea limitado, el hombre puede llegar a la realización de su fin propio; puede alcanzar, por tanto, la perfección y la felicidad individual. Para la realización de este fin el hombre tiene a su disposición el mundo, en tanto arsenal de instrumentos, y la ciencia, en tanto que conocimiento del mundo en el cual el hombre está situado. Ir más allá de este conocimiento práctico es ya otro problema, y alcanzar un conocimiento práctico perfecto, semejante, por ejemplo, al que se supone a las inteligencias de las esferas celestes, es totalmente imposible.

11. *El problema sociológico*

Pero, además, el hombre no vive solo; sea cual fuere el origen y la causa de esta situación, existe el hecho real de que, en el estado actual, la vida humana sólo es posible dentro de la sociedad. Para satisfacer las necesidades humanas, que son siempre las actuales, necesitamos de nuestros semejantes; esta necesidad ha conducido al hombre a constituir los diversos tipos de sociedades humanas: familias, tribus, la *gens,* la ciudad, el pueblo. Estos diversos agrupamientos sociales forman una jerarquía, cuyo escalón inicial es la familia y su meta final el estado universal, o sea, aquel que llegue a englobar todo el mundo. Pero en el orden práctico las sociedades humanas que nosotros conocemos han nacido de las necesidades materiales y espirituales del hombre y de la natural tendencia a la asociación, y han sufrido en su origen, formación y constitución, la influencia de situa-

ciones de hecho muy concretas, variadas y complejas, que han dado origen a la formación de sociedades imperfectas y algunas francamente perjudiciales. El hombre tiene que formar y estructurar la sociedad sirviéndose de sus propias potencias naturales, que son los medios de que disponemos para preservar nuestras vidas y desarrollarlas. En una sociedad de hombres rectos en todos los sentidos, estos medios naturales están controlados por la razón; pero como esta hipótesis no se ha realizado de hecho, los hombres pueden utilizar también esos medios para conseguir el dominio arbitrario de los demás y para las campañas de guerra y destrucción, dando origen a que muchos grupos de hombres, las ciudades y los estados vivan en una eterna lucha, dispuestos a llevar la guerra total a sus enemigos y conseguir la destrucción de sus adversarios, creando un prototipo de hombre que hace consistir su felicidad en utilizar el mayor poder posible para aplastar con él a sus adversarios. Este tipo de sociedades, apoyadas en la potencia y uso de la fuerza, no admite las relaciones de buena amistad, ni la estipulación de contratos desinteresados; cuando se vive en paz con las sociedades limítrofes, se tolera al adversario en potencia, o se conciertan alianzas, es debido a que una necesidad mayor obliga a ello. La explicación última de estas situaciones sociales de hecho hay que ir a buscarla en las circunstancias históricas, económicas y geográficas que condicionaron la constitución de dichas sociedades. En unos casos actúa la pura necesidad material; en otros, la unión fue impuesta por la fuerza física, buscándose la utilización forzosa de los subyugados, lo que dio origen a la esclavitud; este tipo de sociedades no consiste en una relación entre iguales, sino que los más fuertes imponen su gobierno a los más débiles. Otras comunidades sociales se constituyen a partir de la descendencia familiar dentro de un mismo grupo, mientras otras proceden de uniones matrimoniales realizadas fuera de su grupo, mediante la unión de los jóvenes de una tribu con las mujeres de otra tribu diferente ,dando lugar a la reunión o alianza de tribus. Algunas sociedades nacen del esfuerzo guerrero de un caudillo que se impone a su grupo social y que conduce a este grupo, tribu o pueblo, al triunfo. Además, agrega al-Fārābī, otras comunidades nacen por la identidad de caracteres étnicos, por la comunidad de lenguaje, por tener un tipo de habitación común, por vivir en circunstancias geográficas idénticas, por alimentarse con un mismo tipo de alimentos, por depender de un mismo oficio u ocupación, etc.

Todas las sociedades constituidas de dicho modo fundan sus relaciones sociales en el principio de la lucha por la existencia, ya que no se busca el bien común, sino otros bienes intermedios, que en pura teoría deben estar subordinados al fin último de la sociedad, pero que en la práctica se convierten en el fin de estas sociedades imperfectas, que se limitan a satisfacer del mejor modo posible las necesidades humanas mínimas. Aunque el poder, la riqueza, los placeres, la gloria, la libertad, etc., son bienes y por sí mismos son buenos, mantienen dentro del orden social una interjerarquización que depende del fin último de la sociedad. Por tanto, al desconocer o posponer ese fin último, las sociedades imperfectas, en el mejor de los casos, se limitan a buscar el poder y la gloria, por medio de la seguridad, de las riquezas y de los placeres, utilizando como arma de gobierno, de coacción y de dominio, a la guerra. Este tipo de sociedad imperfecta, así organizada, es tan frecuente que se ha llegado a pensar que es un tipo de sociedad normal y natural; y como existe el principio de que todo cuanto sucede por naturaleza es justo, se cree que es justo el triunfo del fuerte y la muerte o la esclavitud del débil, mirándose las exhortaciones a la justicia, a la fidelidad y a la mansedumbre, no como virtudes, sino, incluso, como vicios nacidos de la debilidad y del miedo. La igualdad, viene a pensarse, es un mito en que se apoyan los cobardes y los débiles, frente a los fuertes, y del que proceden las fórmulas legales del comercio, los contratos y todas las relaciones de tendencia equitativa. Sin embargo, las sociedades nacidas de esas circunstancias antes señaladas, constituidas por hechos consumados y regidas por la fuerza, son ciudades imperfectas, que han equivocado su finalidad y que no alcanzaron ni el bien común, ni la perfección del hombre y la realización de su destino. De esas ciudades imperfectas, hay unas que son absolutamente condenables, como la ciudad tiránica, o aquellas sociedades cuyo único fin es la búsqueda del placer y de las riquezas; otras son tolerables, como el estado que busca la gloria, la ciudad que pretende alcanzar la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos, y el estado de derecho, gobernado por un jefe que se elige temporalmente por todos los ciudadanos. El error original de las sociedades imperfectas nace de ignorar en qué consiste la perfección humana; como el común de los hombres ignora que su perfección última reside tan sólo en la unión intelectual con el Intelecto Agente, y que éste es el fin al que deben tender tanto las acciones individuales del hombre como los actos comunes de la

sociedad, al no proponerse como meta este fin, convierten en fines los medios, tales como el acumular riquezas, el armarse para la guerra, el saciar las propias pasiones corporales, etc., sin darse cuenta de que así sólo se consigue destruir la sociedad, alejarse de la razón, que es lo más humano del hombre, y asemejarse a las propias bestias, que sólo se guían por el instinto de conservación.

12. *El estado ideal*

Frente a la *ciudad del mal* se levanta la *Ciudad del Bien,* el estado ideal, único que puede realizar plenamente la perfección y el destino humanos. El estado ideal está regido por medio de la ciencia política, que dentro de la jerarquía del saber pertenece al grupo de las artes; es un saber natural, nacido de la inteligencia práctica, en tanto que es iluminada por la unión con el Intelecto Agente. La ciencia del Derecho tiene, por tanto, una doble manifestación; considerada en sí misma es un *mandato* que emana de un legislador supremo para que sea realizado por todos y cada uno de los hombres; vista desde cada uno de los seres concretos, la ley es un derecho que pertenece a todos los hombres por su propia naturaleza según su estado. El conflicto jurídico se produce cuando uno de los seres concretos no puede alcanzar lo que es propio de su estado a causa de la intervención de otro ser concreto; entonces interviene la ley como un mandato ineludible para restablecer el orden alterado. Cada uno de los seres que se produce reclama su derecho, que, en cierto modo, viene a mermar en algo los derechos de los demás. La misión del derecho consiste entonces en conservar el orden en medio del ejercicio de fuerzas contrapuestas ocasionado por el paulatino despliegue de las potencialidades de cada uno de los seres. Como la extralimitación de estas potencialidades sólo es posible mediante el uso o abuso de la fuerza, el restablecimiento del orden alterado tiene que realizarse mediante otra fuerza que contrarreste a las fuerzas extralimitadas. Estas fuerzas correctoras pueden ser, bien la del propio perjudicado en el caso de la legítima defensa, bien la fuerza de la comunidad, cuando la del perjudicado no es suficiente. La necesidad del uso de la fuerza jurídica es la que obliga al hombre a someterse a la sociedad, colaborando activamente en ella por el intercambio de fuerzas que significa el mandar y el obedecer.

El Estado ideal se constituye de acuerdo con esta concepción del derecho. Las necesidades comunes del hombre, imposibles de satisfacer por un hombre solo, conducen a la constitución de la sociedad, en la cual cada uno de los hombres, familias o entidades son como los miembros del cuerpo humano respecto del ser total del hombre. Así nace el intercambio de servicios, sin que por esto los individuos pasen a ser parte de otro ser, el Estado, sino que el Estado es, más bien, lo que son todos y cada uno de los individuos que lo forman. El fin del Estado, por tanto, consiste en la realización de las posibilidades naturales de los ciudadanos, lo que constituye, además, la felicidad humana. Al igual que el mantenimiento de la salud corporal exige que todos los miembros del cuerpo se conserven sanos, precisándose de una recta razón que ponga de manifiesto qué es lo que conviene a la salud para que el corazón pueda regir bien el cuerpo de acuerdo con los principios que la razón enseña, así también la sociedad para conseguir la felicidad necesita de la previa salud de todos sus miembros y de la subordinación de los gobernantes a los principios intelectuales.

Ningún miembro de la sociedad, por humilde que sea, es ocioso o superfluo para el buen funcionamiento del Estado; cada uno tiene su misión dentro de la sociedad; la de unos, mantener y sostener al Estado; la de otros, gobernarlo. Aquellos ciudadanos que están especialmente capacitados para conducir a los otros hombres a metas que ellos solos no conseguirían, tienen la misión de gobernar. La autoridad, pues, se apoya en dos principios: saber y poder. Para poseer la sabiduría, el gobernante tiene que alcanzar la unión con el Intelecto Agente, único modo de alcanzar la mayor sabiduría posible del hombre; para utilizar rectamente el poder, el gobernante debe poseer un perfecto ejercicio del intelecto práctico. Por tanto, en la práctica, es muy difícil encontrar gobernantes reales que reúnan estas dos condiciones, ya que por lo general los gobernantes se inclinan más hacia el lado práctico que hacia el cultivo del saber puro. Al-Fārābī recomienda entonces que en el ejercicio del poder se una al gobernante práctico el número de sabios precisco para orientarlo en su labor y hacer su acción más eficaz. La eficacia del Estado debe medirse en proporción a la misión educativa que cumple, mediante el mantenimiento del orden y la armonía entre los ciudadanos, controlando y moderando el ejercicio de las posibilidades naturales y sociales de los particulares. El fin de la política del Estado se centra, por tanto,

en la creación de hábitos sociales en los ciudadanos, para conducirlos así a la felicidad, mediante la enseñanza de aquello en que consiste precisamente esa felicidad. Una sociedad así constituida forma una unidad indisoluble, en la cual toda alegría o tristeza, sea del ciudadano que sea, es sentida como propia por todos los demás. Una perfecta división e integración del trabajo debe producir una rigurosa solidaridad social, en la cual los individuos concretos se jerarquizan de acuerdo con la importancia de la finalidad de su acción. La jerarquía más alta es la de los gobernantes, cuya misión, para al-Fārābī —como antes para Platón—, es fundamentalmente educadora. Por esto los ciudadanos no sólo deben cumplir las órdenes de los gobernantes, sino que deben tomar a los gobernantes como modelos a realizar en su vida para así alcanzar mejor su perfección particular. Por tanto, al igual que la felicidad última del hombre sólo se alcanza mediante la unión con el Intelecto Agente, así también la felicidad de los súbditos tiene lugar mediante su identificación con los gobernante ejemplares.

De este modo traza al-Fārābī el ideal del *Estado modelo,* siguiendo la tradición de la *República* platónica. Pero como al-Fārābī vivía en un tipo de sociedad muy distinto del Estado-ciudad griego, en un Estado empapado además de ideología religiosa y que debía su constitución a un fenómeno típicamente religioso, como fue la predicación del Profeta Mahoma, ha tenido que superar el ideal humanístico del sabio gobernante de Platón, llegando a afirmar que el político ideal es aquel que está unido a Dios mediante la unión con el Intelecto Agente. Es Dios, por tanto, quien inspira al político ideal las leyes que deben regir la vida social y educadora del Estado; uniendo así a la ideología platónica, la real situación del Islam, donde no cabe separación real entre la sociedad política y la sociedad religiosa. Sin embargo, al-Fārābī no se ha limitado a sintetizar platonismo e ideología musulmana, sino que ha partido de una experiencia sociológica formidable, cuyas fuentes están aún por estudiar; de aquí que el análisis de las potencias naturales que conducen a la formación del Estado, haya llevado a al-Fārābī a una visión moderada y certera del bien social, concibiendo la justicia del Estado como la racionalización de las fuerzas naturales del Estado y de sus miembros. Quien realiza el derecho, por tanto, es una voluntad que sólo puede querer lo racional, que es el desarrollo de las posibilidades que corresponden a cada uno. La moderación de esta posición es tan ponderada que hasta el

racionalismo de al-Fārābī se debilita un poco al afirmar que no está sola la razón al ver esta solución como la más propia del hombre, sino que también lo siente así el amor, que de inteligencia en inteligencia y de esfera en esfera, desciende desde Dios hasta los hombres, para que así descubramos en todas las cosas y en nosotros mismos la armonía del orden universal.

13. *La interpretación filosófica del fenómeno religioso*

El riguroso nacionalismo de al-Fārābī se encontró con un grave problema a la hora de intentar fundamentar el valor racional de los dogmas y práctica religiosas, que su fe coránica no le permitía rechazar. Por esto afirma que la plegaria es un medio para que el alma se una con el mundo celeste, haciéndonos conocer la unidad de Dios y la felicidad del mundo de las esferas. Los milagros son hechos excepcionales, pero que no alteran las leyes universales de la naturaleza, que están regidas por las Inteligencias celestes, pues son éstas las autoras de los milagros. Los profetas, al unirse al Intelecto Agente por medio del intelecto o de la imaginación, pueden hacer milagros; y los ángeles de que aquellos hablan son las Almas e Inteligencias celestes; la pluma divina y las tablas de la ley son seres celestes, y el *Alcorán* les llama *pluma, tabla,* y a la acción *escribir* para la mejor comprensión de los creyentes. Finalmente, el Paraíso es la inmortalidad de las almas que lo merecen, y la *balanza,* el *puente* y los placeres sensibles a que se refiere el *Alcorán* son estrictos modos de hablar, pues la felicidad futura es intelectual y consiste en la unión con el mundo celeste.

BIBLIOGRAFIA

65. 'Abd al-Rāziq, Muṣṭafà, *Le philosophe Abou en-Nacer al-Farabi,* "R. de l'Acad. Arabe", Damasco, 1932, pp. 385 y ss.

65bis Idem, *Faylasūf al-'Arab,* El Cairo, 1945.

66. Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam,* Stuttgart, 1901, pp. 98-118.

67. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age,* "Melanges de l'Univ. de St. Joseph", Beirut, 1924, t. IX, 2, pp. 49-70.

Brockelman. Véase núm. 14, t. I, pp. 210-213.

68. Carra de Vaux, artículo *Al-Farabi,* en la "Encyc. de l'Islam", t. II, pp. 57-59.

— — Véase núm. 15, t. IV, pp. 7-18.

Cruz Hernández. Véase núm. 16, t. I, pp. 73, 104.

69. — — *El "Fontes Quaestionum" ('Uyūn al-Masā'il) de Abū Naṣr al-Fārābī.* Publicado en AHDLMA, t. XVIII, 1951, pp. 303-323.

Dugat. Véase núm. 19, pp. 155-156.
70. Al-Fārābī, *K. fī-l-ŷam' bayn... Aflāṭūn wa Arisṭūṭālīs,* edit. Dieterici, "Al Farabis philosophischen Abhandlugen', Leiden, 1890, en especial pp. 1-7, 16-22, 27-29 y 31-33.
— — *Fī ma'ānī al'Aql,* edit. ídem, pp. 39-47.
— — *'Uyūn al-Masā'il,* edit. ídem, pp. 57-60 y 63-64.
— — *Fuṣūṣ al-Hikam, edit.* ídem, pp. 71-77.
— — *R. fī ŷawābi,* etc., edit. ídem. pp. 83 y 97.
— — *Nukat... fī... aḥkām al-nuŷūm,* edit. ídem, pp. 106-113.
71. — — *R. fī ārā' ahl al-Madīnat al-fāḍila,* edit. Dieterici, "Al Farabis Abhandlung der Musterstadt", Leiden, 1895, pp. 5-6, 9-12, 14-15, 17,23, 27-30, 44-60, 61-62, 65, 71, 74.
Gilson. Véase núm. 53, pp. 27-38 y 108-141.
72. Ḥāŷŷī Jalīfa, Muṣṭafà bn 'Abd Allāh Kātib Celebī, *Kašf al-Ẓunūn 'an asāmī-l-kutub wa-l-funūn,* edit. con trad. latina por Fluegel, *Lexicon biographicum et encyclopaedicum,* Leipzig, 1835-1868, 7 vol. Las obras aparecen citadas por orden alfabético de títulos.
73. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis, etc.* Pub. en "Beitrage, etc", V, Munster, 1906.
74. Ibn Jallikān, Aḥmad bn Muḥammad bn Ibrāhīm bn Abū Bakr, *K. Wafayāt al-a'yān,* El Cairo, 1310-1893, t. II, pp 112-114; trad. inglesa de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary,* París, 1842-1871, t. III, páginas 307-311.
75. Madkour, *La place d'al-Fârâbî dans l'ecole philosophique musulmane,* París, 1934.
75bis Idem, *Fī falsafat al-islāmiyya,* El Cairo, 1947.
76. Massignon, *Notes sur le texte original arabe du "De Intellectu" d'al-Farabi,* AHDLMA, IV, 1930, pp. 151-158.
77. Munk, artículo *Al-Farabi,* en "Dict. des Sciences ph.", pp. 521-523.
— — Véase núm. 33, pp. 341-352.
Al-Qifṭī. Véase núm. 60, edit. Lippert, Leipzig, 1903, pp. 277-280.
Quadri. Véase núm. 38, pp. 71-94.
78. Rosenthal y Walzer, *Alfarabius: De Platonis philosophia,* Londres, 1947.
79. Šahrastānī, Abū-l-Fatḥ M. bn 'Abd-al-Karim, *K. al-Milal wa-l-Niḥal,* edit. por Cureton, *Book of religions and philosophical sects,* Londres, 1842-1846.
80. — — *K. Nihāyat al-iqdām fī 'Ilm al-kalām,* edit. Guillaume, Oxford, 1934.
81. Steinschneider, *Al-Farabi des arabischen Philosophen, Leben und Schriften.* Pub. en "Memoires de l'Academie Imp. des Sciences", St. Petersbourg, 1869, t. XIII, núm. 4.
82. Ueberwegs-Heinze, *Grundrüss der Geschichte der Philosophie,* 2.ª ed., Berlín, 1928, t. II, pp. 291, 304-307 y 720-721.
— — Uṣaybi'a. Véase núm. 64, t. II, pp. 134-140.

IV

AVICENA

1. *Vida y obras*

La sistematización definitiva de la filosofía árabe se debe a la extraordinaria labor de Abū 'Alī al-Ḥusayn bn 'Abd Allāh bn al-Ḥasan Ibn Sīnā, que nació en Bujārà (Turquestán) en el mes de Ṣafar del año 370 h (980 de J. C.). Desde niño mostró una extraordinaria y precoz inteligencia estudiando primero humanidades y el *Alcorán;* después matemáticas, con un tal Ismā'īl al-Zāhid, y, finalmente, filosofía, con Abū 'Abd-Allāh al-Nātilī, "leyendo" a Porfirio, Euclides, Tolomeo, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y al-Fārābī. Fue también notable médico, uno de los más grandes de Oriente, y a la medicina —a cuyo progreso contribuyó extraordinariamente Avicena— le debe sus éxitos profesionales más célebres; a los veinte años le llamaban ya a consulta los médicos y príncipes más famosos del Oriente. Fue médico de cámara de Nūḥ bn Manṣūr al-Sāmānī, gobernador del Jurāsān, a quien curó de una grave dolencia. Recorrió todo el Oriente próximo, sirviendo a Abū 'Alī bn Ma'mūn bn Muḥammad, a Maŷd al-Dawla y a Šams al-Dawla, de quien fue visir. Aprisionado en la fortaleza de Firdaŷān por orden de Tāŷ al-Dawla, escribió allí la célebre *Historia de Ḥayy ibn Yaqẓān,* logrando escapar vestido de *ṣūfī* y pasando a servir después en Iṣbahān a 'Alā' al-Dawlat Abū Ŷa'far bn Kākūya. Al-Ŷūzaŷānī, su más íntimo y fiel discípulo, nos describe a Avicena como hombre de constitución fuerte, pero el exceso de trabajo intelectual, político y médico y una intensa vida cortesana y de placeres le produjo una dolencia crónica abdominal que le llevó a la tumba cuando aún era relativamente joven, un viernes del mes de

Ramaḍān del año 428 (1037 de J. C.), a la edad de cincuenta y ocho años.

La obra escrita de Avicena es inmensa, y su bibliografía crítica es aún un complicado problema. Se le atribuyen cerca de 200 títulos de obras, entre las que se encuentran ocho enciclopedias o compendios y numerosos tratados de metafísica, lógica, psicología, filosofía práctica, teología, ascética, mística, física, astronomía, música, medicina, matemáticas, gramática, retórica y poética. Entre estas obras, las más importantes son: *La Curación* (Šifā'), traducida en parte (metafísica y tratado *De Anima)* al latín medieval, inmensa enciclopedia de todo el saber; *La Salvación* (Naŷāt), que es un compendio posterior de la anterior, también traducida al latín; *El libro de los avisos* (Kitāb al-Išārāt wa-l-Tanbīhāt), la última gran obra completa de Avicena, muy importante para conocer la evolución de su pensamiento; el *Libro del juicio imparcial* (K. al-Inṣāf); *Principios de la Ciencia para 'Alā' al-Dawla* (Dānis nāmih al-'Alā'ī); *La lógica oriental* (Manṭiq al-Mašriqiyyīn), parte de la *Ciencia oriental* que no llegó a terminar. También deben citarse diversos pequeños tratados, muy interesantes para conocer la evolución de su pensamiento, como *División de las Ciencias* (Aqsām al-'Ulūm), *Sobre la sustancia preciosa* (Bayān al-Ŷawhar al-Nafīs), *Compendio de las definiciones* (Risālat al-Ḥudūd), *Las costumbres* (Al-Ajlāq), *Compendio sobre la política* (Risāla fī-l-Siyāsa); los tratados *El Pájaro* (Risālat al-Ṭayr), *Ḥayy ibn Yaqẓān, El amor* ('Išq) e *Historia de Salāmān y Absāl;* y comentarios a diversas sūras del *Alcorán* (CXII, CXIII, CXIV), etc. Su principal obra médica es el célebre *Canon,* principal fuente de la medicina medieval.

2. *El punto de partida de Avicena*

La posición de Avicena en la historia de la filosofía árabe es decisiva; todo el pensamiento musulmán hay que estructurarlo partiendo de Avicena, pues si bien, por lo general, Avicena parte de al-Fārābī, la reelaboración y sistematización que realiza es tan importante que incluso la mayor parte de las tesis de al-Fārābī fueron conocidas en la filosofía occidental como avicenianas. Su influencia sobre el pensamiento medieval fue tan formidable que Gilson ha llamado a toda una corriente de la escolástica cristiana *agustinismo avicenizado.* San Buenaventura, Alejandro de Hales, Ricardo de Medi-

villa, Rogerio Marston, Enrique de Gante, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Rogerio Bacon y tantos más, ha sufrido el influjo del pensamiento de Avicena. Su filosofía fue apro vechada casi en su absoluta totalidad, y muchas de las doctrinas a él atribuidas, tales como la teoría de la intencionalidad, la distinción de esencia y existencia, la doctrina de los universales, el principio de individuación, la teoría del intelecto, las pruebas de la existencia de Dios, etc., fueron las piedras capitales para la formación de los grandes sistemas escolásticos del siglo XIII, aunque la utilización de un mismo pensamiento de Avicena haya conducido a posiciones que a veces pueden parecer irreconciliables. Pensemos, por ejemplo, en la famosa distinción "real" de esencia y existencia, que Santo Tomás atribuirá a Avicena, interpretando el principio aviceniano de que la existencia es extrínseca a la esencia; pero Duns Escoto deduciría de este mismo principio una conclusión muy diferente. El doctor Sutil, apoyándose en la neutralidad de las esencias meramente posibles, que no se merecen más el ser que el no ser, ha deducido su concepto de que la naturaleza es común y tan indiferente a la universalidad como a la singularidad.

Ante tamañas diferencias en la interpretación del pensamiento de Avicena, los expositores de la filosofía del gran pensador oriental se han decidido por una posición desde la cual han armonizado o han rechazado las restantes. Pero no debe olvidarse que los pensadores latinos medievales, por sabios y santos que fueran, sólo pudieron manejar las traducciones latinas medievales —que por su literalidad pecan de confusas—, y que su interés no era "exponer" a Avicena, sino aprovechar su pensamiento para su labor filosófico-teológica. El peso de la tradición medieval ha sido, sin embargo, tan grande que el propio Gilson, que en 1927 establecía que en Avicena la analogía del ser no alcanzaba al ser en tanto que ser, sino a la ecuación *ser posible, ser necesario,* en 1948 borra por completo el sentido de la analogía del ser aviceniana. Esto obliga a plantear todo el problema de la metafísica de Avicena tal como lo solemos hacer los arabistas: presentando los textos originales en traducciones asequibles en lenguas modernas.

Siguiendo a Aristóteles, divide Avicena las ciencias en teóricas (*ḥikmat al-naẓariyya*) y prácticas (*ḥikmat al-ʿamaliyya*); a las primeras pertenecen la Ciencia primera o *Metafísica,* la Ciencia media o *Matemática* y la Ciencia inferior o *Física.* La primera estudia los entes

que en sí no son materiales; la segunda los que existen realmente unidos a la materia, pero pueden ser abstraídos de ella y tener una existencia mental separada; y la tercera los que sólo existen y tienen sentido en relación con la materia. El saber primero y fundamental es la *metafísica,* ya que el ser es la raíz de todas las cosas, manifestándose en forma sensible y siendo, por tanto, el objeto indirecto de todas las ciencias. Sin embargo, estas ciencias del ser sólo se ocupan del ser *in obliquo* en tanto que está presupuesto por sus objetos peculiares. La metafísica, por el contrario, es la ciencia que se ocupa *in recto* del ser, prescindiendo de las apariencias accidentales con que el ser se muestra en el mundo físico. Este es el sentido más profundo de su nombre, *lo que está más allá de la naturaleza.* En segundo lugar, la metafísica nos conduce a los primeros principios y al Principio de todos los principios, a Dios: por esto se le llama también *Ciencia divina.*

3. *El concepto y analogía del ser*

Para alcanzar el concepto de ser, Avicena arranca en el *Šifā'* de las cosas concretas, mientras en el *Naŷāt* parte del análisis del concepto del *uno,* en tanto que existe un paralelismo entre ambos conceptos. Pero, además, también podemos llegar a este concepto por intuición. "Supongamos —escribe— que uno de nosotros sea creado de una sola vez y perfectamente, pero sus ojos están velados y no pueden ver las cosas exteriores; fue creado sosteniéndose en el aire, o, mejor aún, en el vacío a fin de que la resistencia del aire que pudiera sentir no le impresionase; sus miembros están separados para que no puedan encontrarse ni tocarse. Entonces reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada, y sin tener duda alguna afirmará que existe. A pesar de esto, no habrá experimentado sus manos, ni sus pies, ni lo íntimo de sus entrañas, ni su corazón, ni su cerebro, ni ninguna cosa exterior; sino que afirmará que existe sin establecer, previamente, que tiene una longitud, una anchura y una profundidad." Esta es la célebre metáfora del "hombre volante", lejano precedente de una posición intelectual semejante al *cogito* cartesiano. Pero alcanzado el concepto de ser como substrato fundamental de todo cuanto existe, Avicena ha subrayado la clásica doctrina de la analogía del ser. Cuando nos referimos al ser de las cosas con-

cretas, dice Avicena, antes de hacer mención del ser "como necesario *per se*" o "posible *per se*", pero necesario por "otro", mentamos al "ser en tanto que ser", que es un concepto muy amplio y que no es otra cosa que "ser". Y aunque Avicena no ha especificado de qué tipo de analogía se trataba, incluso ha llegado a matizarla en un texto de las *Glosas a la "Pseudo Teología de Aristóteles"*.

Este concepto de analogía puede aclararse con la doctrina —que inmediatamente después se expondrá— de la existencia intencional de la idea de ser, y del *esse diminutum*. Además, la distinción analógica entre el "Ser Necesario *per se*" y el "ser posible *per se* y necesario por otro", no es un principio que sólo permita atisbar una analogía restringida, sino toda una consecuencia de la noción de ser. Además, la suposición de que Avicena se decide por la univocidad por razones premetafísicas o ultrametafísicas, nace exclusivamente de interpretaciones de su pensamiento realizadas por pensadores medievales latinos o historiadores de la filosofía, pero que no tienen el refrendo de los propios textos de Avicena. Precisamente las únicas razones extrafilosóficas que podía tener el pensador oriental eran las teológicas, pero estas abogaban mejor por la analogía que por la univocidad. Así, pues, el problema lo resuelve este texto a las *Glosas a la "Pseudo-Teología" de Aristóteles*: "En cuanto al aspecto de ser [de las cosas contingentes] ... el ser de esta *quiddidad* no es ni el ser [en sí] ni algo del cual se siga el ser. El ser de la *quiddidad* es el ser mismo que se sigue de tal *quidddad;* y no posee ningún otro ser del que pudiera plantearse el problema de saber si le pertenecía de un modo contingente. Es, pues, ser en cuanto tal y es más general que el ser contingente y el ser necesario. Si se le considera en tanto que ser, no hay razón alguna para especificarla como contingente o necesario; por el contrario, su pertenenecia a la *quiddidad* es contingente [sólo] en tanto que pertenece a dicha *quiddidad,* y es necesaria [en tanto que] procede del [Ser] Primero; pero es *este ser* en tanto que es este ser. La contingencia de que se trata, por tanto, no es una parte [real] de este ser, de tal modo que pudiera ser dividido por ella, sino una modalidad concomitante de la misma *quiddidad* de que se trata. [Por el contrario], la necesidad [de ser] de que se trata [en el ser posible *per se* y necesario por otro] es una modalidad que pertenece a la *quiddidad* respecto del *Ser Primero*. El ser en sí mismo, considerado en sí mismo, es nada más que ser y ninguna cosa más; y aunque se une a dichas cosas no es dividido en sí mismo." Por tan-

to, la primera referencia al ser es "en tanto que ser", concepto más amplio que el de "ser necesario" y "ser posible". El concepto de ser es analógico: ahora bien, ¿de qué tipo de analogía? Esto es lo que nunca ha dicho Avicena y lo que no se debe especificar, so pena de interpretar su pensamiento desde el de Santo Tomás, Duns Escoto o Manuel Kant, que para el caso es lo mismo.

Sí cabe, por el contrario, una aproximación al concepto analógico del "ser en tanto que ser" de Avicena, que ha de realizarse por vía de exclusión. Así, esta noción no es un concepto lógico paralelo y opuesto al "no ser"; en primer lugar, porque esta interpretación encierra un viejo recuerdo de la dialéctica eleática; pero, en segundo lugar, y sobre todo, porque nace de una mala traducción de la expresión aviceniana *ḥāl al-wuŷūd,* que se vierte por "estado de ser", cuando Avicena sólo quiere expresar la *"disposición* del ser en tanto que ser", frente a algo más general como el ente concreto *(mawŷūd).* Por tanto, no podemos seguir a Duns Escoto, que no pudo disponer de una traducción precisa, pero que incluso utilizando una aproximada no aceptó en todas sus consecuencias la emanación del ser en sentido monista, como tampoco la aceptó el propio Avicena. En modo alguno puede concebirse la metafísica de Avicena como mero *esencialismo*; éstas son expresiones poco meditadas, nacidas de ese cómico esfuerzo por hacer "existencialista" integral a Santo Tomás. Mllè. Goichon y yo mismo hemos demostrado exhaustivamente, casi hasta el cansancio, que la distinción entre el "Ser Necesario" *per se* y el "ser posible *per se* y necesario por otro", y, por tanto, también la explícita o implícita distinción "real" de esencia y existencia, es el resultado natural del "compromiso" plenamente aceptado por Avicena entre el "sustancialismo" aristotélico y el "esencialismo" platónico, sin la cual no puede comprenderse una sola línea de la metafísica aviceniana.

La postura de Avicena viene a significar que del simple acto de ser no podemos saber nada de un modo directo; precisamos de una cierta esquematización mental —y yo diría *lógica,* si este término no encerrase una peligrosa equivocidad en este caso—; pero esto solo no significa que se haya "esencializado" la noción de existencia. Los seres que nosotros podemos considerar, dice Avicena, son: el Ser Necesario *per se* y el ser posible *per se*; el primero es Pura Existencia; en el segundo aparecen tres "momentos" metafísicos: es "ser", en el sentido aristotélico del "ser en tanto que ser"; es "ser posible *per se*"

como esencia meramente posible, y es "ser necesario por otro" en tanto que su existencia es extrínseca a su esencia meramente posible y le es conferida por el Unico Ser Necesario *per se*. En el primer sentido, no cabe ninguna distinción ontológica; en el segundo, hay una analogía entre el modo excelso del "Ser Necesario *per se*" y el ínfimo del "ser posible *per se*"; y por el tercero se establece una solución de continuidad entre el "Ser Necesario *per se*" y el "ser necesario por otro" a través de la contingencia, representado por la *quiddidad (māhiyya)*, que es distinta de la mera esencia *(ḏāt)* y que no es un constitutivo del ser, sino un concomitante permanente. Precisamente este esfuerzo, dialéctico si se quiere —personalmente creo que no—, significa, una vez más, la intención de Avicena de huir del panteísmo, lo que le conduce a distinciones extremadamente sutiles y que se prestan a difíciles y diferentes interpretaciones. En mi tesis doctoral sobre Avicena, publicada como libro en 1949, pero escrita y leída en 1946, escribía: "La diferencia esencial entre Dios y las criaturas consiste en que el primero es necesario por sí y las segundas sólo por otro. A esta diferencia ontológica la considera Avicena una diferencia de naturaleza. Por esto Avicena, desde dentro de su sistema, no es panteísta. Por otra parte, aunque a veces haya parecido lo contrario, nunca lo quiso ser." Ahora puedo agregar que, desde supuestos filosóficos que no siempre coinciden con los míos, L. Gardet ha escrito en 1951: "La volonté réfléchie d'Ibn Sina d'échapper non seulement au panthéisme, mais â tout panenthéisme, en maintenant la difference radicale du contingent et du Nécessaire par soi, de l'être produit et du Principe premier."

4. *Los modos del ser y el ser intencional*

Avicena distingue tres modos fundamentales del ser: el de las cosas reales, el de la representación abstracta de dichas cosas y el del signo intencional. Del mismo modo al tratar de los grados del ser, al lado del ser *per se* y el ser *in alio*, coloca a las negaciones y las privaciones. El ser *per se* es la sustancia dentro de la cual distingue Avicena la forma inmaterial separada, la forma material y la materia que es la sustancia de orden inferior. La forma inmaterial es la de mayor jerarquía sustancial y lo es siempre en acto; la forma material es sustancia , por ser una parte de las sustancias que subsisten

en acto; y la materia es sustancia en potencia. Pero, aparte de la sustancia, toda cosa va acompañada de la idea de ser, que existe bien concretamente como realizado, bien sólo en nuestra inteligencia, pues lo que no puede darse es algo que no exista ni concreta ni mentalmente. Una cosa puede existir legítimamente en el espíritu y no existir realmente en los objetos exteriores; y a esta clase de existencia se le llama *intencional.* Precisamente lo *no existente* sólo puede ser conocido en tanto que es concebido mentalmente, y sólo podemos atribuirle predicados negativos si previamente le hemos conferido una existencia intencional. Incluso nuestras palabras encierran un signo y tienen que referirse, directa e indirectamente, a alguna realidad. Por ejemplo, escribe Avicena, cuando decimos "la Resurrección tendrá lugar" atribuímos una existencia mental a cada uno de los términos de dicha afirmación, y sólo después predicamos uno del otro. Por tanto, para atribuir un predicado a un objeto este último tiene que existir mentalmente, y, hablando con propiedad, los predicados sólo pueden atribuirse a objetos que tengan ya una existencia intencional. Las relaciones que pueden establecerse entre los objetos mentales y las cosas concretas pueden ser de tres tipos: 1.º El ser mental se corresponde con un objeto real. 2.º El ser mental se corresponde con la privación de un objeto real; y 3.º El ser mental se corresponde con una simple relación. En los tres casos el ser mental se apoya en el objeto real que se afirma, se niega o se relaciona.

Esta doctrina condujo a Avicena a la idea del *esse diminutum.* "La concepción por la inteligencia —escribe— varía según el ser de las cosas...; aquellas que existen intensamente, porque llegan a aplastarla; en cambio, las cosas que existen débilmente, como el movimiento, el tiempo, la materia, son a menudo difíciles de concebir, debido a que su ser es [demasiado] débil. Así, las privaciones no son concebidas por la inteligencia que existe absolutamente en acto, ya que la privación es aprehendida en tanto que se aprehende el *habitus* correspondiente." Esta idea del ser intencional, recogida de una perspicaz observación de Aristóteles, fue elaborada por Avicena y transmitida a la escolástica latina, habiendo dado origen a largas y fructuosas doctrinas y habiendo pasado a la actualidad del pensamiento a través de Brentano, Husserl y Scheler. Avicena la ha utilizado para explicar la relación objeto-sujeto del conocer. Así, mediante la virtud expresiva del concepto ponemos en relación intencional la forma abstraída con los objetos concretos. Pero, además, el hombre mismo es

un ser abierto a las cosas; y este *tender hacia* es poseer el ser de un modo intencional. Incluso dentro del mecanismo del conocimiento, Avicena ha desarrollado la sistemática de la intencionalidad —tal como luego aparecerá en el siglo XIII en la escolástica latina—, distinguiendo entre intenciones sensibles, inteligibles y *non sensatas*, o intermedias; entre primeras y segundas intenciones y entre intenciones formales y objetivas.

5. *La supuesta distinción "real" de la esencia y la existencia*

Desde Averroes y Santo Tomás, hasta hoy, se viene atribuyendo a Avicena la célebre distinción "real" de la esencia y la existencia, añadiéndose, además, que Avicena considera a la existencia como un simple *accidente* de la esencia. Empezando por esta última afirmación, si entendemos *por accidente* lo que Averroes y Santo Tomás entendían, habitualmente, Avicena no formuló jamás tal proposición; incluso parece prevenir aquel reproche cuando llama a la existencia "concomitante no necesario" *(lawāḥiq)* y la distingue del simple accidente *('araḍ)*. Pero, incluso la distinción "real" no aparece en Avicena, al menos del modo tan evidente como algunos creen, viéndola a través de los textos de Averroes y Santo Tomás. No puede negarse que la interpretación que Santo Tomás dio al pensamiento de Avicena es extraordinariamente lógica, pero debía haber puesto en guardia el hecho de que también lo fuera la realizada por Duns Escoto. Sin embargo, estas explicaciones pertenecen a la historia de la filosofía, y a nosotros no nos queda otra posición científica que pasar a los textos originales de Avicena, donde sólo encontramos una auténtica distinción *real*: la de *ser posible* y *ser necesario*, y una sola afirmación: que la existencia es extrínseca a la esencia. Avicena insiste una vez y otra en la distinción entre lo posible y lo necesario, y considera a la existencia como extrínseca a la esencia, para que nada de lo creado escape a la acción del Creador. La metafísica sustancialista de Aristóteles dejaba a la materia y a las cosas concretas fuera del ámbito de Dios. Pero Avicena utilizaba como obras aristotélicas tanto la *Metafísica* como la *Pseudo-Teología*, o sea, la traducción árabe de las tres últimas *Enneadas* de Plotinio; y esta síntesis era congruente con las necesidades teológicas vigentes. Averroes, por su profunda simpatía intelectual con Aristóteles, fue el primero en observarlo. "Avicena

—diría después Averroes— ha cometido un grave error al suponer que el uno y el ser significan algo así como disposiciones que se agregan a la esencia de las cosas. Se pregunta uno cómo ha podido este hombre cometer tamaño error; y es porque Avicena había escuchado a los *mutakallimīes* de nuestra religión y mezcla la especulación de éstos con su propia metafísica." Este reproche lo repetiría después Duns Escoto: "Et hoc quod dicit Avicenna non concludit quod sit naturaliter notum; miscuit enim sectam suam quae fuit Mahometi, philosophicis; et quedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona suae sectae."

Avicena, como antes al-Fārābī y después San Buenaventura, San Alberto, Santo Tomás y Escoto, parten de unos supuestos teológicos previos: la doctrina de la creación tal como aparece en el *Antiguo Testamento*. La metafísica sustancialista de Aristóteles, al considerar a la materia eterna, no deja margen para que Dios cree *ex nihilo*; si, por otra parte, se aceptase que las esencias poseen por sí mismas el ser, tampoco Dios crearía nada, o entrarían en El las imperfecciones, privaciones, etc. Por tanto, conviene que Dios agregue la existencia necesaria a las esencias meramente posibles. La existencia es, pues, extrínseca a la esencia y es agregada a ésta; las esencias por sí mismas no merecen la existencia, que les es conferida por Dios, Unico Ser Necesario *per se*. Las cosas, seres posibles *per se*, pasan a ser necesarias *por otro*, por la acción de Dios, que no tiene otra esencia que su existencia. Las cosas tienen así una esencia meramente posible y una existencia que les da el acto creador. Lo mismo sucede en el caso de la unidad; la esencia por sí no es ni una ni múltiple, es neutra; la unidad y la multiplicidad no entran en su constitución; es la existencia la que la hace una o múltiple. La existencia queda así extrínseca a la esencia, predicándose de ésta, pero sin pertenecerle necesaria y constitutivamente, aunque en el ser real la existencia, como la unidad, acompañen siempre a la esencia. Por esto dice Avicena que la existencia es un concomitante no constitutivo ni necesario, y se le puede comparar a un accidente; *compáresele*, pero no *identificarla*. Avicena no ha hablado jamás, al menos explícitamente, de la distinción "real" de la esencia y la existencia; ha sido Santo Tomás de Aquino, sobre todo, quien, interpretando el principio aviceniano de que la existencia es extrínseca a la esencia, ha atribuido al pensador musulmán la distinción al modo como la había realizado él.

La metafísica de Avicena representa un compromiso entre aristo-

telismo y platonismo, que hace posible la existencia de un universo de seres marcados en su esencia con el sello de la contingencia, y cuya existencia les es conferida por el acto creador de Dios. Por esta razón la escolástica latina del siglo XIII explotaría la síntesis de Avicena, para desprender de ella los elementos más adecuados. Así, Santo Tomás, de la distinción entre lo posible y lo necesario y del carácter extrínseco de la existencia respecto de la esencia, dedujo la distinción "real" de la esencia y existencia; pero Duns Escoto concluyó precisamente lo contrario, apoyándose, sobre todo, en la afirmación de Avicena de que las esencias meramente posibles son neutras y no se merecen más el ser que el no ser. Las esencias son neutras; por tanto, la naturaleza es común, dice Escoto, y considerada en sí misma no es universal, ni singular, sino indiferente. Estas esencias meramente posibles tienen que ir acompañadas de algún tipo de existencia; cuando son meramente posibles existen en el Intelecto Divino; cuando Dios las hace existir, tienen la existencia que les confiere el acto de la creación. De aquí dedujo Escoto que no era posible una distinción "real".

6. *La distinción entre el ser posible y el ser necesario*

Apoyándose en la distinción entre el ser posible por sí y necesario por otro, Avicena realiza una distinción conceptual entre esencia y existencia, para concluir afirmando siempre lo mismo: "que la existencia les es conferida [a las esencias] de un modo accidental y las acompaña", que "la existencia es extrínseca a su definición [de la humanidad] y está agregada a su esencia", que "hay una diferencia entre lo que es exigido por la esencia y lo que es exigido por la existencia". Por ejemplo, dice Avicena, en un determinado triángulo "la existencia depende a veces de una causa distinta a aquélla, [su triangularidad]. Esta [existencia] no es una causa que constituya su triangularidad", pues "todo aquello que no incluye [necesariamente] la existencia en el ámbito de su esencia, [o sea, todo lo que no sea el Ser Necesario *per se*]... en él el ser no es un constitutivo de su esencia; y como no se puede admitir que sea un concomitante exigido por su esencia... sólo queda, por tanto, que estas cosas sean por otro". Este último texto es fundamental para comprender la intención de Avicena, que es poner de manifiesto que en las cosas concretas la existencia

les es conferida por otro, para que de este modo todo cuanto exista haya sido creado por Dios. "Aparte del Ser necesario —escribe Avicena—, las esencias de todas las demás cosas... no merecen el ser; antes, al contrario, por sí mismas —prescindiendo de su relación con el Ser necesario— merecen el no ser; es por esto por lo que son falsas." La claridad de este texto es más que suficiente, y Santo Tomás lo reproduciría después casi literalmente: "Creatura visibilis no habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem, secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit Met. VIII, 6." Por tanto, esa relativa "falsedad" de las esencias no necesarias *per se* las relaciona mejor con el no ser que con la existencia, "ya que la verdad de cada cosa —dice Avicena— es la propiedad de ser requerido por ella"; definición que también recoge literalmente Santo Tomás: "Veritas uniuscuiusque rei et proprietas sui esse quod stabilitam est ei."

7. *La jerarquía de las esencias*

La jerarquía de las esencias tiene que establecerse a partir de la perfección del acto que resulte de su actualización, necesitando, pues, de un principio que les comunique la existencia. Así, la materia recibe el ser por medio de la forma y los accidentes por el sujeto de inhesión: tan sólo la forma separada puede recibir el ser sin intermediario alguno; y de acuerdo con este principio las esencias se jerarquizan del modo siguiente:

- Esencias... ... ...
  - Sustancias.
    - Forma ... ...
      - Separada.
      - No separada.
    - Sustancia separada.
    - Materia.
  - Accidentes.

Fuera y por encima de esta jerarquización de las esencias encontramos al Ser. Las esencias son lo *que puede existir,* el Ser *aquello por lo cual existen,* y los seres concretos realizados, *lo existente.* Todas las cosas presentan algo así como un *hueco* que es colmado por la recepción de la existencia que procede del único ser realmente "impenetrable": de Dios, que hace desbordar sobre las cosas la inagotable corriente del ser. Precisamente de aquí arrancará la principal vía aviceniana para la mostración de la existencia de Dios.

Lo que Avicena ha querido subrayar es la magnificencia del ser, que sólo Dios puede poseer de un modo absoluto; y la limitación de la esencia es el inevitable hueco preciso para que una cosa pueda luego existir de un modo separado y diferenciable de otro. Cada una de las cosas concretas existentes tiene que haber recibido previamente la existencia, pero también tenía que estar configurada en su esencia de tal modo que pudiera recibir el ser; esta condición de la esencia es la posibilidad. Sin embargo, en las esencias existentes esta posibilidad se ha concretizado por medio de cuatro elementos: género, especie, materia y forma. Si queremos descender hasta la estricta esencia, tenemos que distinguir lo accidental, lo concomitante, que acompaña siempre a la esencia, lo inherente y lo propiamente constitutivo. Lo estrictamente esencial responde a la pregunta "¿qué es?", que en árabe se dice *mā huwa,* por lo cual la "esencia" se designa por el término culto *māhiyya,* generalmente traducido al latín por *quidditas.* Si, por ejemplo, preguntamos ¿qué es el hombre?, la sola respuesta esencial será *animal racional,* ya que los concomitantes que acompañan siempre a la esencia no alteran fundamentalmente a ésta. Así, se puede atribuir a un individuo concreto un atributo contrario al común de su especie; por ejemplo, *todos los hombres son mortales,* pero si Dios hace que un hombre no muera, sigue siendo hombre, pues la mortalidad es un concomitante que acompaña a la humanidad, pero no es un constitutivo de su esencia. Sólo los *caracteres constitutivos* pertenecen a la esencia en sentido absoluto; los *caracteres inherentes,* por el contrario, pertenecen a la esencia por condiciones propias del género o de la especie. Por ejemplo, el hombre es *capaz de amar* por ser racional, *capaz de sentir* como animal y *capaz de reproducirse* como viviente.

8. *Los universales y el proceso de abstracción*

La distinción del ser posible y necesario, al modo como la realiza Avicena, no sólo condiciona la estructura de las cosas y de su esencia, del modo anteriormente expuesto, sino que plantea de un modo peculiar el problema de los universales, que de algún modo confluyen en la realización de la esencia concreta. Estos universales pueden presentarse de tres modos: 1.º Como las "ideas" que aparecen en las cosas concretas, o sea, la *natura in singularibus et in re* de los escolásti-

cos latinos. 2.° Como aquellos "conceptos" que pueden o no existir concretamente en cosas individuales, pero que pueden predicarse de varios, o sea la *natura in intellectu*; y 3.° Como puras "esencias", o sea la *natura secundum se*. A la naturaleza considerada en sí misma le corresponde la unidad formal; para recibir la unidad numérica tiene que haber sido realizada concretamente, y para recibir la universalidad intencional tiene que haber sido pensada. En el estricto orden esencial, la naturaleza en sí debería preceder a la naturaleza real y a la naturaleza intencional, pero para que esta precedencia aparezca en el orden existencial tiene que ir acompañada extrínsecamente de la existencia. Pese a lo que se lee aún en muchos manuales, Avicena no admite la preexistencia de las ideas al modo platónico, y en un texto del *Šifā'* ha rechazado toda la teoría de Platón, sentando los siguientes principios: 1.° La naturaleza *secundum se* del universal puede realizarse concretamente en las cosas individuales. 2.° El universal, considerado en sí mismo, no es propio ni no propio, sino común. 3.° El universal en sí no está sometido a ninguna condición extrínseca; y 4.° El universal, sin perder su unidad formal, puede existir concretamente realizado en los individuales correspondientes. Si Avicena hubiese aceptado las tesis platónicas en su integridad, se hubiera resquebrajado el orden de su cosmos. Si existieran esencias eternas cognoscibles, como las ideas platónicas, Dios tendría que conocerlas de algún modo, pensarlas e integrarlas en su esencia, pues si no lo hiciera así algo escaparía del Ser absoluto de Dios. Pero si Dios pensara *ideas* en plural, se introduciría la multipilicidad en la Esencia divina y peligraría la unidad de Dios. Por tanto, Dios sólo conoce su Esencia, que es su propio existir.

Tampoco en nuestro intelecto tienen los universales una existencia real, sino meramente intencional, por medio de la relación que se produce a partir de la abstracción. La abstracción presenta cuatro grados: sensible, imaginativa, estimativa e intelectual. La primera es efectuada por medio de los sentidos; la segunda abstrae la forma de la materia, pero no de los caracteres concomitantes; la tercera produce las imágenes intencionales, y la cuarta abstrae la forma pura libre de todas sus relaciones. El proceso de abstracción se produce del modo siguiente: el intelecto humano recibe y conserva en la imaginación las formas sensibles, que están unidas a ciertas particularidades sensibles y materiales, cualitativas y cuantitativas; estas formas sensibles están ordenadas intencionalmente hacia las restantes operaciones in-

telectuales y su peculiar modo de intencionalidad es la relación de universalidad. Sobre estas formas sensibles intencionales actúa el Intelecto Agente, en tanto que nuestra alma se comporta como un intelecto pasivo, y para pasar de potencia a acto necesita de la acción de un intelecto siempre en acto. El Intelecto Agente, escribe Avicena, "es para nuestra alma lo que el sol para los ojos. El sol es visible por sí en acto, y por su luz lo que no es visible en acto se hace visible. Tal es la relación de este intelecto respecto de nuestras almas. Así, cuando la potencia intelectiva considera las cosas particulares que existen [intencionalmente] en la imaginación y brilla sobre ella la luz del Intelecto Agente... entonces son abstraídas de la materia y de sus lazos y quedan impresas en el alma racional; no porque sean transferidas de la imaginación a nuestro intelecto, ni porque la idea que permanece atada a los lazos [materiales] sea por sí y en sí una abstracción que dé [una imagen] semejante a sí misma, sino en el sentido de que el alma, al considerarlas, está preparada a recibir lo que la abstracción desborda sobre ella, lo cual procede del Intelecto Agente. Pues los pensamientos y las consideraciones son movimientos que preparan el alma para recibir el flujo [del Intelecto Agente]".

La operación del Intelecto Agente está preparada por el intelecto humano; pero la acción de aquél es necesaria por las limitaciones de la condición carnal del espíritu humano. Sin embargo, la actitud de nuestro intelecto actualizado es decisiva al establecer la relación intencional de universalidad. El proceso de universalidad arranca de la presentación del objeto, al que se "adapta" nuestro intelecto, al mismo tiempo que se prepara para recibir al Intelecto Agente, que ilumina al objeto y a nuestro intelecto. Después de esta actualización tiene lugar la abstracción propiamente dicha por medio del intelecto en acto, confiriéndosele al universal mental su universalidad intencional, pudiendo predicarse entonces el universal intencional de los concretos reales. Esta relación intencional de universalidad es comparativa y considera a los objetos individuales como *terminus ad quem,* en tanto que el universal metafísico se refiere a ellos como *terminus a quo.*

9. *El orden de los predicables*

Partiendo del concepto de universal ha estructurado Avicena su doctrina de los predicables, dentro de la cual aparece su peculiar idea de accidentalidad, generalmente tan mal comprendida por la

escolástica latina. En lo que se refiere a los tres primeros predicables, género, especie y diferencia, no hay novedad alguna; pero no sucede lo mismo en cuanto al propio y al accidente común. Avicena emplea el término *derivado* (*lawāḥiq* en árabe) como lo opuesto a *constitutivo*; dentro de lo derivado distingue los *concomitantes (lawāzin)* de lo accidental. Pero, a su vez, lo *accidental* se divide en "acidental concomitante" y "accidental propiamente dicho". Así, ateniéndonos a la estricta terminología de Avicena, los predicables se jerarquizan del siguiente modo:

- Predicables... ...
  - Caracteres constitutivos *(muqawwimāt)*
    - Género.
    - Especie.
    - Diferencia.
  - Caracteres derivados *(lawāḥiq)*... ... ...
    - Propio ... ...
      - Siempre concomitantes *(lāzim)*
      - No siempre concomitantes.
    - Accidente común ... ...
      - Accidentes concomitantes *(al-'araḍ al-lāzim)*.
      - Accidentes propiamente dichos *('āriḍ)*.

10. *La estructura del ser concreto*

Estudiados los problemas planteados por la concepción aviceniana de la esencia, considera Avicena los elementos que posibilitan o estructuran al ser concreto, en especial las cuatro causas: el principio eficiente, la materia, la forma y el fin. Estas causas, en relación con sus efectos, poseen una primacía de orden esencial y no temporal, y puede ser *per se* y *per accidens*; pueden estar en potencia o en acto, ser remotas o próximas, generales o particulares, propias o genéricas.

Para conocer la estructura del ser concreto hay que partir del análisis de la materia prima o pura potencialidad, ya que la materia para existir en acto necesita de la recepción de la forma corporal. Pese a esto se le considera sustancia en tanto que no necesita un receptáculo distinto de ella y no precisa de un sujeto de inhesión. La materia considerada en sí misma existe siempre en potencia; su esencia consiste en su pura receptividad. La materia prima debe concebirse como la ausencia de una esencia real en potencia, y es la materia segunda *(mādda)* quien hace de materia prima *(hayūlà)* respecto de la forma en el ser concreto. Esta doctrina aviceniana de la materia como

pura receptividad lleva a Avicena a aceptar plenamente la teoría neoplatónica de la materia como un mal relativo, que introduce la extrema multiplicidad en los seres y los va distanciando del Bien absoluto. Así, la materia, para ser algo más que mera posibilidad, tiene que ser actualizada por la forma, ya que una y otra son sustancias incompletas que se complementan mutuamente. La forma corporal que se une al cuerpo no depende en su ser de la materia, pero no puede existir separada de ésta. La diferencia de jerarquía entre una y otra depende de que la materia es sustancia en potencia y la forma corporal lo es desde el punto de vista del acto.

Supuesta la extrema indigencia ontológica de la materia, es muy fácil explicarse su unión con la forma, pues existe una tendencia natural hacia el bien que es el ser. Así, dice Avicena, "la materia, por temor a permanecer siempre como un árido desierto, desea la forma ausente y se abraza estrechamente a aquella por la cual existe". Considerada en sí misma, "la materia es la morada del no-ser; siempre que posee una forma, sólo posee el no ser relativo, pero si no la poseyere, sería asaltada por el no ser absoluto". Por tanto, lo único que la materia tiene de ser es su tendencia hacia la forma. "La materia —dice Avicena— es semejante a una mujer vil y deshonrada, de la que nos compadecemos porque su fealdad es bien notoria; siempre que levanta su velo, sus mismos defectos físicos ocultan su mancha [moral]". Dejándose arrastrar por esta comparación neoplatónica, Avicena afirma que, al igual que un ser envilecido, la materia no puede sentir un amor puro *('išq)*, sino un impulso carnal *(šawq)*, hacia la forma, que es la causa instrumental del agente que da el ser, actualizando y perfeccionando a la materia. En cambio la materia se limita a individualizar y determinar a la forma, y de esta interacción se origina el cuerpo, como sustancia continua y unitaria y cuya tridimensionalidad nace de ser limitado. Pero para que la corporeidad quede plenamente constituida sobre los elementos primarios, materia primera, sujeto *(mawḍū)*, materia segunda, elemento recipiente *('unṣur)* y elemento parte *(usṭuqus)*, tiene que sobrevenir la *forma corporeitatis*, que pertenece a la categoría de las sustancias y es, por tanto, distinta de la *forma corporis*, que pertenece a la categoría de cuantidad. Sin embargo, la *forma corporeitatis*, que es necesaria para la constitución del ser concreto, no es suficiente, ya que la facultad de individualizar corresponde a la materia, que es el único auténtico principio de individuación, de la cual los accidentes son tan sólo la señal.

Como la materia es común, para que opere como principio de individuación se cuantifica al ser informada por la corporeidad y determinada por la cuantidad. Por tanto, la *forma corporeitatis* es un principio de determinación para alcanzar la materia *signata quantitate determinata,* y esta materia cuantificada es la que individualiza a la forma, pues la materia no puede recibirse sin ser al mismo tiempo recibida, y, por tanto, es incomunicable.

11. *La estructura del Ser Necesario*

Se habrá podido observar que en todos los problemas metafísicos hasta ahora planteados Avicena ha partido de un supuesto primordial: el Ser Necesario *per se,* que confería la existencia a las esencias, meramente posibles *per se.* En cierto modo Avicena quiere evitar que nada pueda escapar del poder del Creador; la existencia tiene que quedar así como extrínseca a la esencia y constituirá un don que Dios confiere libremente. El mundo de las cosas concretas, sin embargo, está dominado por el *cambio,* cuyo principio, cuando reside en el paciente, constituye la *potencia pasiva,* y cuando descansa en el agente, la *potencia activa.* Estas potencias son disposiciones que residen en una cosa y son causa del cambio que se realiza en otra; la potencia pasiva existe solamente cuando falta el acto y sirve para mantener las condiciones naturales de las cosas; la potencia activa existe en tanto que actúa y se aplica al principio del cambio. La potencia absoluta o material está absolutamente indeterminada y es rigurosamente pasiva; la potencia posible, a la que Avicena llama *hábito,* puede dirigirse mejor hacia un acto que hacia su contrario, y la potencia habitual o perfección de potencia es ya eminentemente operativa. Sin embargo, para que se realice el acto se precisa, ante todo, de la recepción de la existencia que se realiza en la potencia intencional, o sea, en la esencia no contradictoria consigo misma. Pero esto sucede así en las cosas corruptibles, en las cuales la potencia precede al acto; pero en los seres incorruptibles el acto precede a la potencia. El acto es, por tanto, la perfección, y la potencia es un defecto; el acto es el bien y el ser, y la potencia es un no-ser y un mal relativo. "Todas las cosas —dice Avicena—, de cambio en cambio y de acto en acto, van encaminándose a su perfección", y como eslabón final de

todas las potencias activas aparece el Acto Puro y, sobre todo, Ser Necesario por sí mismo.

Este concepto aviceniano del Ser Necesario es el que dirige toda la dialéctica interna del pensamiento de Avicena. La simple posibilidad es imprescindible para la realización del ser concreto, en cuanto es algo que se refiere a la esencia. Así, en primer lugar y ante todo, *posible* es lo contrario de *necesario,* o sea, lo que, considerado en sí mismo, no exige la necesidad de ser. Por tanto, todo cuanto existe puede dividirse en dos grupos fundamentales: el Ser Necesario por sí mismo, que es aquel "que sería contradictorio suponer como no existente", y el ser posible, que puede suponerse como no existente, sin que esto entrañe contradicción alguna. Si al ser posible *per se* lo encontramos como realmente existente es por haber sido hecho necesario por otro. Todos los entes posibles, pues, son seres causados; y como las causas no pueden ser prolongadas indefinidamente, ni formar un conjunto en el cual las partes fueran posibles y el todo necesario, ni es lógico suponer que los seres posibles se confiriesen mutuamente la necesidad de ser que por sí no tienen, sólo cabe deducir la existencia, al extremo de la serie causal, de una causa necesaria por sí misma, que es la que confiere la necesidad de ser a todas las cosas al darles la existencia. Esta causa es el Ser Necesario *per se,* que tiene que ser único, ya que la necesidad de ser no puede ser común, pues en este caso o residiría fuera de la esencia, y entonces el Ser Necesario no lo sería por sí mismo, o, si estuviese dentro de su esencia, sería imposible distinguir entre sí los varios seres necesarios. Los seres, dice Avicena, se distinguen entre sí por una privación, por un accidente o por su esencia; si afirmamos que los distintos seres necesarios se diferencian por una privación, reconocemos que uno de ellos era un conjunto o que en los demás faltaba algo, lo que es contradictorio con lo que quiere decir "ser necesario"; suponer que se distingan por los accidentes es afirmar que algún accidente tiene que unirse necesariamente al Ser Necesario, lo que es absurdo; y si las esencias de los diversos "seres necesarios" fueren distintas, uno de ellos no sería necesario. Por tanto, el Ser Necesario *per se* es Unico, incausado, no se le puede atribuir predicado alguno, no tiene género ni composición alguna y no posee más esencia que su propia existencia necesaria. "La existencia necesaria —dice Avicena— pertenece al Ser Necesario del mismo modo que la esencia pertenece a los demás [seres]."

12. *El carácter de la prueba de la existencia de Dios*

Los argumentos utilizados por Avicena para demostrar la existencia de un Ser Necesario por sí mismo frente a los demás seres meramente posibles, han sido interpretados por la escolástica latina en el sentido de una prueba explícita de la existencia de Dios, remontando hasta Avicena el origen del argumento por la contingencia, la *tertia via* de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, Avicena no se ha planteado, al menos explícitamente, toda la problemática de la prueba de la existencia de Dios. Lo que Avicena intentaba probar era la necesidad de la existencia y de la unicidad del Ser Necesario por sí mismo. Si esta argumentación la interpretamos como una prueba *implícita* de la existencia de Dios, no podemos considerarla como un riguroso argumento *a posteriori,* ya que Avicena lo coloca en la metafísica y no en la física, como luego le reprocharía Averroes. Además, para desarrollar su argumentación Avicena ha partido de un concepto apriorístico del Ser Necesario, considerado como el Ser al cual la necesidad de ser le pertenece por su propia esencia, que consiste en su necesidad de existir. A lo largo de toda su demostración, si así se la quiere considerar, Avicena emplea expresiones del tipo de las siguientes: "El Ser Necesario es el Ser que sería contradictorio suponer como no existente"; o "es contradictorio que la Necesidad del Ser de Dios le venga de otro". Pero, sobre todo, en los *Išārāt* aparece esta afirmación: "Medita como para establecer la existencia del Ser Primero, su unicidad, su independencia de toda materia, nuestra explicación sólo necesita referirse al ser mismo." Si el texto terminase aquí, cabría pensar que Avicena se refería al ser de las cosas concretas; pero el texto continúa diciendo: "y no hay necesidad de considerar que lo ha creado, ni que lo ha hecho —al ser concreto—, aunque esto también nos da una prueba de él; sino que aquella [la explicación que sólo necesita referirse al ser mismo en tanto que creado o hecho], es más sólida y más elevada". Por tanto, siendo la noción de Ser Necesario lo que existe siempre necesariamente por sí mismo, no teniendo otra esencia que su existencia necesaria, afirmar que no existe sería una contradicción. Por esto, agrega Avicena, los hombres inteligentes, que saben lo que quiere decir Ser Necesario por sí mismo, no precisan de una demostración de la existencia de Dios. El común de los hombres sí la necesitan, y esta prueba es la que se apoya en con-

ceptos relacionados con la realidad sensible. En este sentido interpreta Avicena los textos coránicos. "Encuentro —dice— sobre lo que acabo de hablar, algo semejante en el *Libro divino,* cuando dice: *Haremos aparecer nuestros signos en las diferentes regiones y en ellos mismos.* Esto, creo yo —dice Avicena—, es la regla para la gente vulgar; pero después sigue el *Libro: ¿acaso no te es suficiente que tu Señor rinda testimonio de todas las cosas?* Esto, creo yo, es la regla para todos los sabios que recurren al testimonio de El y no al testimonio sobre El."

La simple lectura de los textos de Avicena permiten deducir que admite dos vías para llegar a la existencia, unicidad e inmaterialidad de Dios. La primera, que considera como la más *sólida y elevada,* se apoya en el concepto mismo de Ser *(ḥāl al-wuŷūd),* utilizando el término árabe que designa al ser en general *(wuŷūd)* y no al ente concreto *(mawŷūd),* porque piensa que no es preciso referirse para nada a los seres concretos creados. Pero esta explicación, por su carácter abstracto, en tanto que se fundamenta en puros conceptos metafísicos, sólo está al alcance de los filósofos. La segunda vía proporciona también una prueba que, al no ser abstracta, como la anterior, y apoyarse en conceptos relacionados con las cosas sensibles, es mucho más asequible para el común de los hombres. Este modo de argumentar de Avicena hay que relacionarlo con el argumento del *hombre volante,* antes citado. El *hombre volante,* concebido de tal modo que no podía tener sensación alguna, deducía su existencia de su capacidad de reflexionar, sin necesidad de recurrir a los seres sensibles. En este otro caso, partiendo del concepto metafísico de lo que sea el ser necesario *per se,* se va a deducir la *existencia necesaria* del Ser Necesario por sí mismo. Esta argumentación, además, no pasó desapercibida a los escolásticos latinos; y así Enrique de Gante parte del siguiente texto de Avicena, literalmente transcrito en su *Summa*: "Decimos, pues, que los conceptos de ser, de cosa y de necesidad de ser, son de tal naturaleza, que se imprimen inmediatamente en el alma por una impresión que nada debe a otras nociones anteriores que fueran más evidentes que ellas." Cuando se trata de la prueba de la existencia de Dios, agrega Enrique de Gante, el *físico,* pueden utilizar el testimonio de las criaturas; pero el *metafísico* tiene que partir, como él hace, de esos conceptos de *ens, aliquid* y *necesse esse,* independientes de todo dato sensible y que son proposiciones universales de carácter netamente inteligible. "*Hoc, ut credo* —escribe Enrique de Gante—, *intellexit*

Avicennam, cum dixit quod possit homo scire Deum esse ex via propositionum universalium intelligibilium, non ex via testificationis sensibilium." Por esto dentro de la argumentación de Avicena se esconden los supuestos, cuando menos, de la prueba *a simultáneo*.

13. *Las notas fundamentales de la Esencia divina*

La auténtica nota fundamental de Dios concebido como Ser Necesario es su extrema perfección metafísica: Dios es el Unico Ser cuya esencia es su existencia necesaria. Así, pues, sólo en un amplio sentido analógico puede hablarse de una Esencia divina; por esto Avicena designa la Esencia divina con el término árabe *ḥaqīqa* (esencia realmente existente) y afirma en seguida que ésta consiste en su *anniyya* (haceitas), o sea en Ser Necesario *per se*. Al no tener Dios *quidditas (māhiya)*, no existe en El composición alguna, ni siquiera la de esencia y existencia. Es, pues, absolutamente simple; no tiene *por qué* de ningún tipo; y es Unidad, Impenetrabilidad y Autodeterminación. Dios consiste en la Mismidad absoluta *(huwiyya = ipseitas)*, o sea, el Ser que no existe otro que El, como dice al comentar la expresión coránica: *Huwa Allāh Aḥad* (El es el Dios Unico). Es también Impenetrable, como dice el *Alcorán (Huwa Allāh Ṣamad)*, porque lo que tiene una esencia tiene un hueco, que viene a rellenar la existencia; pero como Dios posee la Existencia Necesaria *per se*, no tiene hueco ni cavidad alguna. Por tanto, al no recibir nada, Dios es el Unico ser que se Autodetermina a sí mismo.

Sin embargo, en relación con las perfecciones que encontramos en las cosas, podemos aplicar a Dios ciertos atributos, aunque en sentido muy distinto del que tienen en las criaturas. Así, en primer lugar, Dios es la Verdad Pura *(Ḥaqq Maḥḍ)*, pues la verdad de cada cosa no es nada más que la propiedad de ser requerido por ella; al ser Dios el Ser Necesario por sí mismo es el Ser Puro y, por tanto, la *Verdad Pura*. Como está absolutamente separado de la materia, Dios es la *Inteligencia Pura*, siempre en acto, que en tanto que sólo se conoce a sí mismo es *Inteligente Puro* e *Inteligible Puro*. Como el mal nace de la carencia y de la privación, es el *Bien Puro* y la *Belleza Pura*; siendo principio del bien y de la belleza de todas las cosas. Al ser la más grande Belleza y Bien y conocerse a Sí mismo como Bien y Belleza, Dios es *Amante Puro*; pero como nada de lo que

ama es extrínseco a su ser, es *Amado Puro*; y al ser el Ser, el Bien y la Belleza puros, es el Ser más digno de amor, o sea, el *Amor Puro*, que es el más alto, el más noble, el más fiel y el más perfecto de los amores. Como la vida es la cumbre de la creación, Dios es la *Vida*. Pero como en los seres creados su última perfección reside en las facultades intelectuales, en Dios su Vida es rigurosamente intelectual, contemplativa y no se diferencia esencialmente de su *Ciencia*. Todos estos atributos, sin embargo, son modos diferentes de referirse a la Unidad Divina, que se manifiesta *ad extra* creando al mundo, manteniéndolo e iluminando a aquellos seres que están capacitados para recibir su *Luz*.

14. *Modo y carácter de la creación*

La creación, tal como la entiende Avicena, es fruto de la Ciencia. La actividad intelectual divina consiste en un único acto eterno, por el cual Dios conoce todas las cosas de un solo golpe y sin que este conocimiento eterno opere cambio alguno en la Esencia divina. De esta Ciencia divina, que conoce desde siempre la esencia de todos los seres, proceden todas las cosas, pero no como una emanación de su propia naturaleza, en tanto que la creación no es un efecto *físico* de Dios. Dios sabe —dice Avicena— que del conocimiento que tiene su Ciencia divina desborda el ser y son creadas las cosas; al conocer Dios desde siempre las esencias y lo que de ellas se deriva, ama el orden del bien que procede de la Sabiduría eterna. Este amor es indirecto, pues Dios es Voluntad Pura, está libre de toda imperfección y no puede tener deseo alguno; así, pues, aunque la creación es un bien, Dios no puede quererlo directamente, pues si así lo quisiera estaría determinado por la creación, y Dios sólo puede determinarse por su propia Esencia. Por tanto, lo único que Dios conoce es su Esencia, pero este conocimiento incluye el orden del bien y del ser, que en tanto que conocido por Dios se desarrolla y existe.

El conocimiento divino, sin embargo, es muy diferente del modo de conocer humano; lo que Dios conoce, dice Avicena, es que El es el Principio del Ser y lo que procede de dicho Principio; es decir, Dios conoce las cosas en cuanto conoce el principio del que proceden. Por tanto, ¿cómo conoce Dios las cosas individuales? Si Dios conoce los seres concretos por sus esencias, no los conoce en cuanto

sujetos a cambio; pero si Dios conoce los entes individuales en cuanto sujetos a cambio, conoce algo que es mutable, accidental y material. Sin embargo, nada escapa del conocimiento divino, dice el *Alcorán*; ¿cómo, pues, conoce Dios lo individual? El conocimiento divino universal es el tipo más perfecto del saber, pero este conocimiento incluye el de todas las causas y sus efectos; pero este saber, aunque alcanza todos los cambios y mutaciones, no produce ningún cambio en Dios. Para que se produzca el cambio se precisa de un tiempo en que tenga lugar; como Dios está por encima del tiempo, todo lo conoce como siempre presente, eterno y universal. Sin embargo, para que este conocimiento no agregue nada a la Esencia divina, Avicena considera que la Creación está de algún modo dentro de dicha Esencia, pero no se produce de un modo rigurosamente involuntario, ya que "la ciencia que le pertenece —dice Avicena— es la Voluntad que El tiene".

La creación así concebida se produce *ab aeterno,* pues si fuese temporal Dios carecería, antes de crearla, de la perfección inherente al efecto que se desprende de su causa. Por la misma razón esta creación tiene que ser permanentemente conservada, pues el mejor creador es el que hace durar más a su obra y Dios es el más perfecto de los creadores. Por esto, dice Avicena, afirma el *Alcorán*: "Ciertamente Dios mantiene los cielos y la tierra a fin de que permanezcan." El mundo de la creación pertenece al ser posible por sí y necesario por otro, que permanece en tanto que dura la causa necesaria; como ésta es eterna, lo creado es mantenido eternamente por Dios. Esta acción de Dios es, al mismo tiempo, una luz intelectual *(išrāq),* pues el Ser Inteligible por excelencia es la Luz, y como tal se extiende sobre todos los seres; los inferiores sólo reciben el impulso creador, pero los dotados de inteligencia reciben también la *Claridad* de la Luz Divina, en proporción inversa a su vinculación con la materia. Así, el primer ser que recibe la Luz Divina, como el sol se refleja en un espejo, es el Intelecto Universal, y después las almas angélicas. El alma humana recibe el brillo de la Luz Divina por medio del Intelecto.

Este carácter de la creación obliga a Avicena a hacer depender a lo creado de Dios de un modo absoluto y eterno. Hay agentes, dice Avicena, que sólo actúan al hacer su obra y después se desligan de ella; pero el Agente que realiza la creación absoluta *(ibdāʿ)* no se limita a transformar temporalmente *(iḥdāṯ),* ni a generar *(takwīn)*;

por esto el estado de dependencia de lo creado respecto del Creador es el más perfecto que existe. Pero este problema se complica al emplear Avicena el término creación *ex-nihilo ('an al-adam),* ya que en su pensamiento cabe hablar de una creación *ex nihilo sui,* pero es más dudoso que pueda hablarse también de una rigurosa creación *ex nihilo subjecti.* El ser creado procede de su nada, pero en cierto modo parece arrancar, en cambio, de la Esencia del Creador. El pensamiento de Avicena se debate en este problema entre las consecuencias del neoplatonismo de la *Pseudo-Teología* (o sea, de Plotino) y de al-Fārābī, y las exigencias de la fe coránica, que en este caso es tan tajante como el *Génesis.* La creación de que habla el *Alcorán* se produce *ex nihilo sui et subjecti*; y al comentar Avicena la *sura* CXII ha intentado concordar la fe coránica con el pensamiento neoplatónico. La *sura* empieza diciendo: "Digo: yo me refugio cerca del Maestro de la Aurora", y Avicena comenta: "Alabanza a Dios que hiende la oscuridad de la nada por medio de la luz del ser y extiende sobre las esencias futuras y las moles [inertes] de los seres posibles las operaciones del bien, por pura generosidad y liberalidad pura. El ha dicho —Aquel cuyo secreto pensamiento es Santo—, ha dicho magníficamente: *Digo: Yo me refugio cerca del Señor de la Aurora.* Este, el que hiende las tinieblas de la nada por la luz del Ser, es el Primer Principio, el Ser Necesario por sí mismo... La Aurora del Ser es uno de los concomitantes de su Bondad Absoluta, que desborda su mismidad y está dirigida por el Destino Primero. El primer ser que de El emana es su Decreto Inmutable, en el cual no hay mal alguno, salvo lo que se oculta bajo la irradiación de la Luz Primera, que es el polvo inherente a esta esencia creada de su Esencia... Ciertamente El —¡ensalzado sea!— colocó en primer lugar la expansión, el desbordamiento de la luz del Ser sobre las esencias posibles, a pesar del mal inherente [a estas esencias posibles]... Y si se pregunta ¿por qué ha dicho *cerca del Señor de la Aurora* y no *cerca del Dios de la Aurora,* o algo de este género?, entonces es preciso responder... que es debido a que el *Señor* es dueño de todo lo que está sometido, y el que está sometido es el que no puede en modo alguno prescindir de su Señor. Mirad al niño que su padre educa: ¿puede, mientras está sometido, prescindir de quien le enseña? Así, ciertamente, las esencias posibles no pueden prescindir en ningún momento de su existencia, ni en ningún estado en que se encuentren, del desbordamiento del Primer Principio."

Avicena piensa que la irradiación de la Esencia divina es al mismo tiempo creadora, respecto de la materia e iluminadora para los seres intelectuales. Esta irradiación, en cuanto creadora, se integra en su Naturaleza, y en cuanto *creada,* ya no puede integrarse en Ella. El paso de flujo creador a flujo creado se produce en tanto que en la Esencia divina no hay obstáculo ni repugnancia alguna a la creación. Dios conoce como bueno y perfecto lo que puede proceder de El y en tanto que bueno lo quiere. La creación, pues, es un concomitante necesario que acompaña siempre a la Esencia divina, pero que no forma parte constitutiva de su Esencia. La diferencia entre Dios y las criaturas se resuelve así en la única diferencia fundamental que admite Avicena: la Esencia divina es Ser Necesario por sí mismo, mientras el ser de las criaturas es necesario por otro: y a esta diferencia le da categoría de naturaleza y no de grado.

15. *El orden de la creación*

Del flujo creador proceden todos los seres creados, según un riguroso orden. Directa e inmediatamente de Dios sólo puede proceder un solo ser, para evitar que la multiplicidad se produzca en su Esencia; este ser es inmaterial y consiste en una inteligencia pura, que es una numéricamente, pero múltiple en cuanto a su esencia, y su multiplicidad esencial consiste en ser posible por sí y necesaria por el acto creador de Dios. De esta Primera inteligencia arrancan todos los demás seres creados, en tanto que de aquello que conoce la Primera inteligencia de la Esencia del Ser Primero nace la Segunda inteligencia; de lo que sabe acerca de su esencia en tanto ha sido hecha necesaria por Dios, se produce el alma o forma de la primera Esfera; y de lo que aprehende de su esencia como posible por sí procede la esfera celeste propia. Así tiene lugar la producción de las diez esferas con sus diez almas motoras y sus diez inteligencias: 1.ª La esfera de las estrellas más lejanas. 2.ª La esfera de las estrellas fijas. 3.ª La esfera de Saturno. 4.ª La esfera de Júpiter. 5.ª La esfera de Marte. 6.ª La esfera del Sol. 7.ª La esfera de Venus. 8.ª La esfera de Mercurio. 9.ª La esfera de la Luna. 10. El mundo sublunar. La décima inteligencia constituye el Intelecto Agente, cuya misión no es dar origen a ningún cuerpo celeste, sino gobernar el mundo sublunar, o sea, el que habitamos los hombres, que se diferencia del mundo celeste en

que la materia celeste o *éter* sólo puede recibir una forma y, en cambio, la materia del mundo terráqueo puede recibir múltiples formas. El mundo celeste carece de figura, está dotado de movimiento circular, absorbe la forma en la materia y crea la sustancia a partir del contraste; el mundo terrestre posee múltiples figuras, está sujeto al cambio y su materia puede recibir formas diferentes y aun opuestas. La materia que compone el mundo terretre se produce a partir del movimiento circular, y las diferentes formas que recibe esta materia proceden de las esferas celestes que preparan la materia para recibir las formas por medio del Intelecto Agente. Además, el mundo celeste influye sobre el terrestre, tanto por la acción de los cuerpos astrales sobre los cuerpos terrestres, como por el influjo de las almas celestes sobre las de nuestro mundo. Incluso la misma materia terrestre se estructura por la acción astral en los famosos cuatro elementos; y el calor central —ya que el fuego central no es admitido por Avicena— tiende a agrupar los elementos mientras que el frío los separa.

El mundo de la creación así producido puede agruparse en cuatro núcleos: inteligencias celestes, almas celestes, fuerzas físicas y mundo corporal. Los dos grupos primeros están compuestos por seres inmateriales y su estudio pertenece a la Ciencia divina, para que no rocen con la materia ni aún en la consideración mental. Son, por tanto, los seres más cercanos al Creador, y Avicena los identifica con los *querubines, potestades y tronos,* constituyendo inteligencias puras y sustancias simples que sólo se distinguen entre sí por su proximidad relativa respecto del Creador y por su gobierno sobre una determinada esfera. Por tanto, al no tener diferencia individual, cada uno de ellos constituye una especie compuesta de un solo individuo; no existiendo en ellos otra composición que el ser posibles por sí y necesarios por el acto creador divino. Estas Inteligencias celestes constituyen la primera clase de los ángeles; la segunda está formada por las almas angélicas que animan las esferas celestes, y la tercera la forman los cuerpos astrales. La misión de los primeros ángeles es celeste y cuasi divina; la de los ángeles activos o almas celestes, es el gobierno del mundo físico y la mediación entre el mundo celeste y el terrestre, siendo necesarios para que las inteligencias separadas —ángeles del primer grupo— puedan actuar mediatamente sobre los cuerpos materiales, para discernir lo conveniente en el mundo de los opuestos y preparar en los elementos simples las disposiciones que permiten la generación. Sólo sobre esta materia, así preparada, puede el *Intelecto*

Agente imprimir las formas; en este sentido el Intelecto Agente constituye el "donador de formas" *(Wāhib al-ṣuwar,* el "dator formarum" de la escolástica latina), para el mundo terrestre.

16. *La concepción del alma*

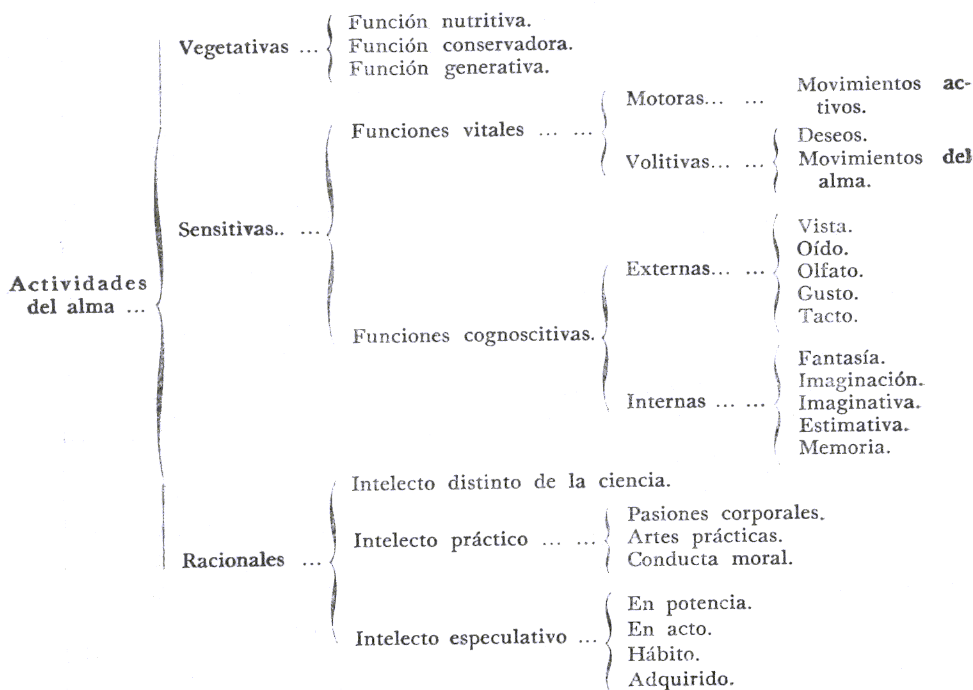
En la jerarquía del mundo terrestre el lugar preeminente está ocupado por el hombre, en cuyo conjunto hilemórfico el puesto primordial corresponde al alma. Avicena, siguiendo a Aristóteles, considera que el alma es el principio animador de todos los seres vivos; pero considerándola en sí misma, constituye la forma peculiar de los seres más nobles de la creación, y como tal es una sustancia incorpórea, perfección del cuerpo que es movido por ella. Hay dos clases de almas que actúan siempre como formas separadas: el alma angélica y el alma divina, que existen siempre en acto. Entre uno y otro grupo se encuentra el alma humana, que participa de las características de unas y otras. Como principio vital, el alma humana es la perfección del cuerpo humano, al que actualiza y mantiene, actuando por medio de sus órganos; como forma es una sustancia separada, pero que en vez de existir siempre en acto, está en potencia y se da unida al cuerpo. "El alma racional —dice Avicena— no está impresa en un cuerpo por el cual subsistiese, sino que únicamente está en posesión del cuerpo como de un instrumento; ya que el cambio de estado, por la muerte de este cuerpo, que cesa entonces de ser su instrumento y no conserva más su unión con ella, no influye de modo alguno en su sustancia, al contrario, lo sobrevive, porque el principio de su ser le es dado [al alma] por medio de sustancias imperecederas." La independencia del alma humana y su carácter de forma separada se manifiesta incluso durante su transitoria unión con el cuerpo; así, aunque el cansancio, la vejez y la enfermedad fatiguen o disminuyan la capacidad de nuestro cuerpo y sus órganos, hay facultades del alma que no se alteran y algunas que incluso se acrecientan. El hombre mismo puede conocer esta jerarquía e independencia de su alma y si ésta ha alcanzado el hábito de la unión con el Intelecto Agente, entonces se desea, cuanto antes, la separación del cuerpo, como liberación definitiva del alma.

El alma actúa sobre el cuerpo humano animándolo, actualizándolo y perfeccionándolo. En cuanto pricipio vital, en el alma existen los elementos necesarios para el desarrollo de todo el organismo huma-

no; por esto, al perder el alma, nuestro cuerpo deja de existir. Como potencia actualizadora, el alma es la causa de que el cuerpo, que en tanto que es material existe en potencia, pase a acto. Como perfeccionadora, el alma es una sustancia incorpórea y racional, perfección primera del cuerpo al cual mueve; pero pese a ser sustancia separada existe en potencia, y para pasar a acto precisa de la cooperación del Intelecto Agente. La primera acción que el alma opera en el cuerpo es la de completar su constitución, pues el cuerpo sin el alma no es completamente cuerpo. Su segunda acción consiste ya en actuar como fuerza del cuerpo, a través de órganos adecuados, coordinando y dando unidad a todas y cada una de las acciones naturales del cuerpo y a los diversos órganos que lo integran. Esta coordinación tiene lugar mediante la recepción de los distintos grados del alma: el alma vegetativa, que es la perfección de un cuerpo natural y orgánico en tanto que nace, crece, se nutre y se reproduce; el alma sensitiva, que es la perfección de un cuerpo natural y orgánico en tanto que nace, crece, etcétera, y además se mueve voluntariamente; y finalmente, el alma racional, que es la perfección de un cuerpo natural y orgánico, que nace, crece, etc., y además es capaz de actos conscientes. En sentido estricto, sólo los vegetales poseen alma vegetativa, ya que en los animales las funciones vegetativas se incluyen en las potencias del alma sensitiva, y en el hombre los grados vegetativo y sensitivo están comprendidos en el alma racional.

El alma humana en razón de su carácter espiritual puede existir unida o separada del cuerpo, ya que si el alma subsistiera a causa del cuerpo o fuese material, como lo son los cuerpos, al ser éstos mensurables y divisibles, no podría recibir los inteligibles que son indivisibles. Al tener, por tanto, que ser el alma incorpórea, tiene que ser también inmortal y eterna y sobrevivir, tras su separación del cuerpo. Este, por tanto, no puede ser la causa eficiente del alma, pues lo material no puede engendrar lo espiritual; no puede ser tampoco su causa final, pues su finalidad no se agota en su unión con el cuerpo, y mucho menos puede ser su causa formal, pues no es el cuerpo quien perfecciona al alma, sino que ésta es la perfección última del cuerpo. Por tanto, el cuerpo es una simple causa accidental y temporal, que distingue unas almas de otras. Las almas, pues, sólo difieren entre sí por el recipiente de su esencia, es decir, según el cuerpo al que han estado unidas transitoriamente. Esta alta categoría espiritual del alma se conserva incluso en tanto que actúa como forma de un cuer-

po, aunque no totalmente independizada de él. Si el alma fuese absolutamente independiente del cuerpo del que es forma, pudiera darse el caso de que una misma alma fuese sucesivamente forma de varios cuerpos; pero cuando el alma se separa del cuerpo del que es forma, no vuelve a reencarnar. Las características peculiares del cuerpo humano, tales como la corporalidad, la nutrición, la reproducción, la sensibilidad, etc., constituyen la materia respecto de la cual el alma actúa como forma. Pero después de su separación del cuerpo, el alma subsiste ya como forma separada. Su unión con el cuerpo ha sido puramente transitoria, y gracias a ella el cuerpo ha recibido su existencia, la vida y el movimiento, mientras que el cuerpo ha actuado sólo como un instrumento deficiente del alma. Por este carácter deficitario del instrumento corporal el alma actúa independientemente, aun como forma del cuerpo, en cuatro momentos fundamentales para el saber: 1.° Para adquirir la idea de ser, uno y necesario. 2.° Para alcanzar la noción de la existencia necesaria del Ser Primero, sin recu-



rrir al testimonio de las criaturas. 3.º Para recibir a los inteligentes que le comunica el Intelecto Agente. 4.º Para comprenderse a sí misma. Tras de la muerte, al separarse el alma del cuerpo y verse libre de las deficiencias de éste, adquiere su más auténtica existencia; pero si los vicios que ha adquirido en su vida en el mundo material han manchado hasta su propia esencia, al tener plena conciencia del daño irreparable de su falta, siente el dolor de una eterna desventura; en cambio, aquella almas que durante su transitoria unión con el cuerpo han sabido elevarse hasta la santidad, gustan, tras de la muerte del cuerpo, el paraíso de su más alta perfección. Así se unen en el pensamiento de Avicena los ecos de la filosofía de Platón y la doctrina religiosa del Paraíso y el Infierno; y su doctrina sobre el alma puede sintetizarse en el anterior esquema.

17. *La doctrina del intelecto*

Entre todas las facultades del alma las más importantes y elevadas son las racionales, culminación de las operaciones vitales y función específica del intelecto. Recogiendo la doctrina árabe sobre el intelecto, heredada de los griegos y desarrollada por al-Kindī y al-Fārābī, Avicena inicia el desarrollo de su concepción del intelecto —que tanto influiría después en las escolásticas judía y latina— con el estudio de los significados del término *Intelecto*. En sentido vulgar, dice Avicena, se llama intelecto: a la lucidez mental del hombre o perspicacia; a los conocimientos adquiridos por la experiencia, que permiten la eficacia de la acción, y que poseen aquellos a quienes consideramos como "muy entendidos" en algo; y a lo que vulgarmente se llama en castellano "tener inteligencia". Pero estos son sentidos vulgares y prefilosóficos. En sentido filosófico, tenemos que distinguir, en primer lugar, tres tipos distintos de intelecto: 1.º El *Intelecto distinto de la ciencia,* al cual se refiere Aristóteles en los *Segundos Analíticos*. 2.º El *Intelecto práctico,* del que se ocupa Aristóteles en la *Etica,* y que conduce al conocimiento particular que rige las acciones tendentes a un fin; su misión consiste en alcanzar una opinión justa sobre las acciones humanas que se dirigen a la realización del bien; su fin, por tanto, no se reduce a llegar a una opinión simple, práctica, sino a obtener los conocimientos útiles para la vida; su último fin, por consiguiente, es el bien; y 3.º *El Intelecto especulativo,* del que trata Aris-

tóteles en el tratado *De Anima,* y que es el que ahora nos interesa. En este intelecto debemos distinguir los grados siguientes: *a) El Intelecto en potencia* o material, que es la facultad capaz de recibir las formas abstraídas de su materia; se le llama material porque, al igual que la materia prima, puede recibir cualquier forma. *b)* El *Intelecto en acto,* que existe en potencia posible o hábito de potencia y que permite la intelección y asimilación intelectual de las formas inteligibles; y *c) El Intelecto hábito,* que es el más alto grado de perfección a que puede llegar nuestro conocimiento, por lo cual se le llama *Inteligencia santa.* Extrínseco al intelecto humano y como actualizador de él, existe el *Intelecto Agente,* por medio del cual el intelecto humano pasa de potencia a acto. El intelecto especulativo, por tanto, es una potencia que se actualiza por medio de la recepción de los inteligibles, que le hacen pasar de potencia a acto; su misión es llegar al conocimiento de la verdad, perteneciéndole el juicio universal y la ciencia.

El intelecto en potencia o material, primer grado del intelecto especulativo, existe en potencia absoluta respecto de las formas; para actualizarse y pasar a intelecto en acto necesita que se impriman en él las formas abstractas. La abstracción de estas formas tiene lugar a través de un proceso que comprende los siguientes grados: *a)* La *sensación,* que verifica la primera abstracción, pero que no logra abstraer absolutamente a las imágenes sensibles de la materia y de los caracteres materiales. *b)* La *imaginación,* que abstrae a las formas sensibles de la materia, pero no de los caracteres materiales que la acompañan. *c)* La *estimativa,* que proporciona las formas intencionales, que ya son completamente inmateriales. Y *d)* La *inteligencia,* que asimila estas formas. Cuando estas formas abstractas son recibidas por el intelecto, éste pasa de potencia a acto; pero esta operación precisa de la colaboración del *Intelecto Agente,* en tanto las facultades humanas están sometidas al principio general de que nada puede pasar de potencia a acto sin el concurso de otro ser en acto. "El Intelecto Agente —dice Avicena es, respecto de nuestras almas, que son intelectos en potencia, y respecto de los inteligibles, que son inteligibles en potencia, lo que el sol es para nuestros ojos, que son videntes en potencia, y para los colores, que son visibles en potencia; su acción hace pasar a unos y otros de potencia a acto... De este Intelecto Agente desborda una fuerza que se extiende sobre las cosas imaginadas —que son inteligibles en potencia— para hacerlas inteligibles en acto; y para hacer del in-

telecto en potencia un intelecto en acto. Así, lo mismo que el Sol es por sí visible y es, además, causa [de la visión] —porque convierte a lo que era visible en potencia en visible en acto—, del mismo modo esta sustancia es por sí misma inteligible y al mismo tiempo es causa [de la intelección], ya que convierte en inteligibles en acto los inteligibles que estaban en potencia."

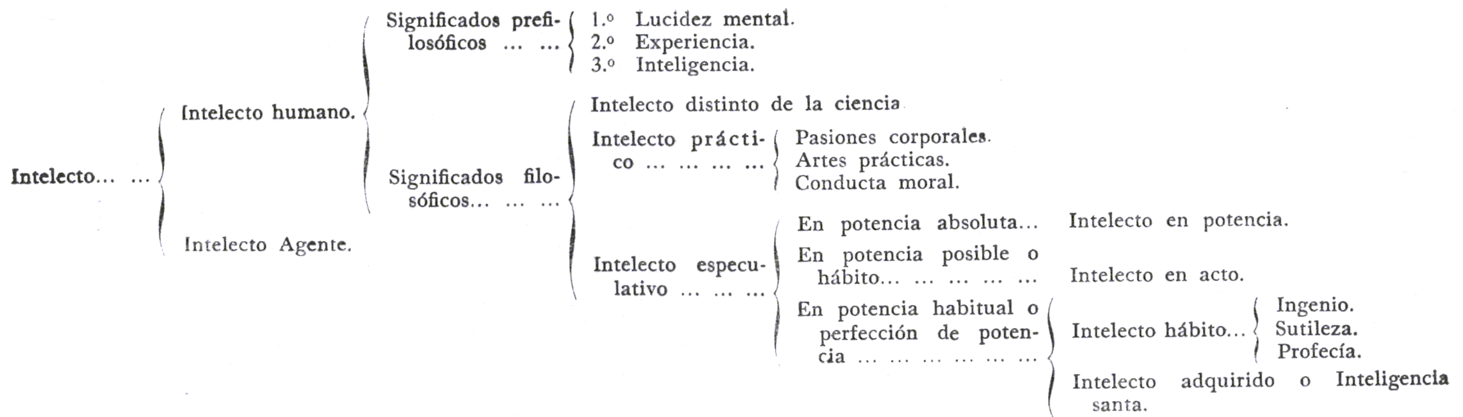
La acción del Intelecto Agente se repite constantemente, y por ella el intelecto en acto puede convertirse en una potencia habitual o perfección de potencia, que constituye el *Intelecto hábito;* y cuando esta unión es muy estrecha y casi constante, se alcanza el *Intelecto adquirido,* que es el grado superior del conocimiento humano, y al que compara Avicena con una lámpara que proyecta su luz sobre el intelecto en potencia. Pero, de todos modos, el intelecto adquirido, después que se ha llegado a él, y para actualizar lo que reste de potencia en el intelecto humano, precisa, sin embargo, de la proximidad del Intelecto Agente. Así como el aceite, escribe Avicena comentando un pasaje del *Alcorán,* puede llegar a arder por la simple presencia próxima del fuego, sin que éste le toque directamente, así también el intelecto adquirido puede realizar la actualización de lo que reste de potencia en el intelecto humano con la simple proximidad del Intelecto Agente. Entonces el intelecto adquirido orienta al intelecto humano hacia una unión cada vez más íntima con el Intelecto Agente. El grado más alto de unión es la iluminación profética, que puede producirse cuando aquella unión se hace habitual y en la cual la forma abstracta se imprime casi de un golpe; en esto consiste la profecía. Así, pues, la Revelación profética puede producirse de dos modos: por la unión con el Intelecto Agente, o a través de los ángeles, como en el caso de la Revelación que el profeta Mahoma recibió de Gabriel. Pero los profetas son escogidos por Dios en razón de sus cualidades y facultades intelectuales; y la Revelación no tiene forzosamenet que ser sensible, sino que puede ser también meramente interior, como un alumbramiento íntimo del espíritu útil tan sólo para quien lo recibe; sólo cuando se trata de una explicación que es necesaria para toda la sosiedad, la Revelación profética es exterior. Por esto los profetas pueden recibir la Revelación de modos diversos: en el sueño, escuchando la voz de un ángel, o como una voz interior. Y aunque los profetas vean sensiblemente a los ángeles y puedan conocer lo oculto y obrar maravillas sobrenaturales, las revelaciones proféticas, más altas y nobles, no pueden manifestarse sensiblemente. Este conocimiento ilumina-

tivo es el más alto de la vida toda del hombre y es lo que corona la sabiduría y, por ende, la labor del filósofo.

De acuerdo con estos principios, la concepción aviceniana del Intelecto, que tanto había de pesar sobre el pensamiento escolástico cristiano, se estructura según el esquema de la página 103.

18. *La vida moral*

La doctrina aviceniana del mal, fundamentalmente metafísica, es el punto de entronque de la ética de Avicena. El mal que representaba una privación en el orden ontológico, y una ignorancia en el orden gnosológico, va a ser ahora una debilidad en el campo del orden moral. Pero esto nos presenta al mal en un aspecto puramente pasivo; mas el mal tiene también otro aspecto *activo:* el dolor, lo que nos priva del bien, llegando hasta destruir el orden y la perfección de los seres. Cada uno de los seres posee la potencia natural de realizar una serie de actos que tienden a realizar la perfección propia que les corresponde; esta acción propia de cada uno de los seres constituye su bien propio, como el calor del fuego y la frialdad de la nieve; pero este bien particular de un ser puede, al mismo tiempo, servir de causa al mal de otros seres, como el fuego al destruir un edificio o un campo, o la nieve al helar las cosechas o hacer morir de frío a los animales. Por tanto, el mal existe de un modo real, pero sólo a partir del momento en que se establece un sistema de correlaciones entre los distintos seres creados. El origen del mal habría que buscarlo de nuevo en la multiplicidad de las cosas, y esta multiplicidad extrema, como antes se indicó, se debe a la materia. Así, pues, en el mundo de lo generable y corruptible el mal es inevitable; pero, al menos, el esfuerzo racional del hombre puede evitarlo muchas veces o, cuando menos, prevenirlo, dentro de los límites de las posibilidades humanas. Pero si el mal no puede desaparecer de un modo absoluto de este nuestro mundo, en cambio sí tiene que estar subordinado al orden del bien. Si los hombres llegan a la comisión de acciones violentas, si caemos en el error físico, gnosológico o moral, lo que da el carácter ético de malas acciones y errores a ciertos actos, no es el esfuerzo natural, racional o práctico que precisamos hacer, sino la falta de adecuación entre nuestras acciones y sus correlatos. De aquí, que el solo modo de evitar el mal consista en que



Intelecto... ...
Intelecto humano.
Significados prefilosóficos ... ...
1.º Lucidez mental.
2.º Experiencia.
3.º Inteligencia.
Significados filosóficos... ... ...
Intelecto distinto de la ciencia
Intelecto práctico ... ...
Pasiones corporales.
Artes prácticas.
Conducta moral.
Intelecto especulativo ... ...
En potencia absoluta...
Intelecto en potencia.
En potencia posible o hábito... ... ...
Intelecto en acto.
En potencia habitual o perfección de potencia ... ...
Intelecto hábito...
Ingenio.
Sutileza.
Profecía.
Intelecto adquirido o Inteligencia santa.
Intelecto Agente.

nuestras potencias racionales iluminen y dirijan nuestros actos. Este control racional tiene lugar por el intermedio del intelecto humano, que por la acción del Intelecto Agente pasa de potencia a acto, controlando las actividades prácticas del alma fundamentadas en las potencias concupiscibles. Avicena supone que el corazón es el principio de la virtud vital del que arrancan las fuerzas que producen los movimientos activos; esta virtud, a su vez, está controlada por el cerebro, que hace conscientes los movimientos de las potencias concupiscibles. El fundamento primero de las acciones del hombre está formado por esa fuerza vital que nos conduce hasta los principios que rigen las acciones encaminadas hacia el fin último. Sobre esta fuerza vital actúa la fantasía, primero, y el conocimiento humano, después; sobre el resultado de esta acción opera la voluntad humana. El problema ético consiste, por tanto, en averiguar los límites de libertad que el conocimiento y la fantasía permiten a la voluntad.

Para resolver este problema, Avicena aplica a la voluntad el principio general del paso de potencia a acto. El principio vital que conduce al hombre a todo movimiento activo es un conjunto de potencias activas, mientras el conocimiento y la fantasía actúan como potencias pasivas; cuando el principio activo no está controlado por la fantasía o el intelecto, la acción se produce de un modo espontáneo, con tal que un objeto se presente ante el sujeto; cuando aquel principio está afectado por el conocimiento y la fantasía, se producen, por el contrario, dos representaciones opuestas, entre las cuales la voluntad tiene que operar el acto libre. De las dos representaciones opuestas, una representa la convicción intelectual, y la otra la pasión irracional. Cuando el hombre se guía por las facultades sensibles, su acción es puramente sensible y se rige por el instinto animal; si, por el contrario, el hombre se guía por la convicción intelectual, su acción es propiamente moral. Sin embargo, esto sucede sólo en ciertos casos, en otros muchos, tanto la convicción intelectual como la pasión irracional presentan una cosa buena; entonces la acción tiene lugar, sea de un modo racional o puramente instintivo, pero con idéntico sentido. Quien elige entre dos caminos presentados como distintos es la voluntad; pero no la voluntad pura, sino la voluntad iluminada y, por tanto, limitada por el conocimiento, que es quien proporciona el convencimiento necesario para realizar la acción. Si bien es verdad, agrega Avicena, que todos los fenómenos están controlados por un encadenamiento de causas necesarias que arranca del mundo celeste,

en el mundo terrestre el complejo causal es tan complicado que los hechos que se presentan ante la elección voluntaria pueden producir, por tanto, ciertos cambios; por esto, dentro de los límites del orden cósmico necesario, la voluntad racional del hombre puede elegir libremente, y esta elección sirve de norma para juzgar las acciones humanas y las consecuencias que se derivan de ellas.

19. *La concepción del Estado*

Pero los objetos que se presentan como correlatos de las acciones humanas pueden ser, no sólo todos los propios de la naturaleza física, sino también los demás hombres. La existencia humana, dice Avicena, no se da nunca aislada; por imperativo de su mismo naturaleza, el hombre ha tenido que recurrir a un sistema de intercambios y prestaciones mutuas que ha conducido a la constitución de las sociedades: la familia, la tribu, la ciudad y el estado. Esta vida social alcanza su máxima eficacia en lo que Avicena llama la *ciudad,* sociedad regida por leyes en la cual los súbditos gobiernan y al mismo tiempo son gobernados. Es imposible imaginar, dice Avicena, una sociedad en la cual todos sus ciudadanos puedan alcanzar por sí mismos el grado de perfección conveniente; por tanto, aquellos hombres que posean el más alto grado del conocimiento racional tienen el deber moral de guiar a los menos dotados, para que de este modo todo el conjunto social pueda alcanzar su perfección. Así, de acuerdo con su capacidad, los ciudadanos se dividen en gobernantes y gobernados; los gobernantes deben ser aquellos que posean el conocimiento suficiente para regirse a sí mismos y para ayudar a los demás a alcanzar su perfección moral; los gobernados, por el contrario, son los que a causa de la imperfección de su conocimiento no pueden alcanzar por sí mismos la perfección moral y tienen que ser mantenidos dentro de los límites de la conducta ética por sus gobernantes. Como las necesidades humanas son múltiples y complejas, los deseos propios de los hombres varios y concretos, y no cabe juzgar cada uno de los múltiples actos individuales, la sociedad tiene que estar regida por una ley cuya misión consiste en unificar los criterios que facilitan la satisfacción de las necesidades naturales del hombre; el principio fundamental que debe regir esta ley consiste en atenerse a los criterios del conocimiento racional. Las leyes no pueden fundamentarse en las condiciones na-

turales del mundo terrestre, en tanto que éste es mundo de la mera posibilidad; toda ley tiene que estar apoyada sobre principios unitarios e inmutables, que no se encuentran en el mundo de lo generable y corruptible. Por tanto, sólo el Intelecto Agente, que pertenece al mundo celeste, unitario e inmutable, puede proporcionar estos principios eternamente válidos, mediante su acción actualizadora sobre el intelecto humano. El conocimiento racional, nacido de la acción del Intelecto Agente sobre el humano, es el único capaz de proporcionarnos esos principios, que fundamentan la unidad y cohesión de la sociedad, engendrando un clima social eficaz, apto para delimitar los derechos y deberas mutuos y realizar así la felicidad temporal del hombre.

En razón de la estructura político-social del Islam, lo que Avicena entiende por ley es el *Alcorán,* obra de un legislador, Mahoma, que abrió un ciclo jurídico que debe durar hasta la consumación de los siglos. Esta ley consiste en una norma eterna e invariable, dictada por Dios para todos los pueblos y todos los tiempos. La misión de los gobernantes consiste en aplicar esta ley, única norma que debe regir su actuación, justificando así sus actos de gobierno ante la opinión pública. Esta ley, en su esencia eterna, se ha manifestado en formas muy varias a través de la historia, y a partir de esas manifestaciones construyen los gobernantes los sistemas de aplicación práctica. La ley es una y se limita a proporcionar los principios generales éticos-jurídicos; la misión de los gobernantes consiste en administrar la aplicación concreta y práctica de la ley, reglamentando la sociedad familiar por el matrimonio, la actividad individual por los contratos, la estructura de las diversas clases sociales por el gobierno político, y el régimen económico mediante la administración. Para dar unidad y continuidad al gobierno del Estado, éste debe estar regido por el Califa, que sucede como primera jerarquía al legislador; el título de Califa debe alcanzarse, bien por legítima descendencia, o bien por elección. Todo gobierno, para ser legítimo, tiene que estar apoyado en el libre consentimiento de todos los ciudadanos, que se manifiesta explícitamente en el caso de la elección, e implícitamente en el caso de la herencia legítima. En cambio, todo poder adquirido por la fuerza o por el dinero, es ilegítimo y tiránico, y todo ciudadano tiene el deber de levantarse contra el tirano, deponerlo y aun matarlo, si fuera necesario.

Para el ejercicio concreto del poder se precisan, además, dos virtu-

des principales: capacidad de mando y sabiduría; cuando estas virtudes faltan en el gobernante es lícita su deposición, aunque no obligatoria, ya que los ciudadanos sólo están obligados a obedecer al gobernante que reúna condiciones idóneas para el gobierno. Lo mismo que hay hombres mejor dotados que otros para el gobierno, también hay pueblos que deben servir y otros que deben gobernar; así, dice Avicena, los negros, los eslavos y los turcos deben ser utilizados como servidores. Los estados que no estén regidos por la ley o que estén gobernados por tiranos deben encaminarse hacia un gobierno legítimo; de persistir en su injusta organización o en su régimen tiránico, deben ser combatidos y destruidos por la fuerza. En este caso la política internacional del estado ideal debe encaminarse obligatoriamente a encaminar por la senda de la ley a los estados ilegítimos, para que por medio de su legitimación puedan alcanzar el ideal de perfección. Cuando, pese a todos los esfuerzos, esta conversión de los estados a la legitimidad resulte impracticable por las vías jurídicas, el estado ideal asume la obligación de la Guerra Santa, cuya misión es destruir los estados injustos e incorporarlos al estado ideal. El fin de la guerra santa —única auténticamente legítima— es idéntico al fin de las medidas coercitivas y de las leyes generales: restaurar el orden alterado y evitar la destrucción de la unidad y el orden común, manteniendo el equilibrio internacional, nacional e individual. Este equilibrio social constituye la justicia, la más alta de todas las virtudes, cuya misión consiste en promover, proteger y controlar todas las actividades convenientes al perfeccionamiento humano, y en prohibir, destruir y anular aquellas otras que se oponen al fin último del hombre.

20. *La interpretación filosófica de la religión*

El sistema filosófico de Avicena se cierra también con un análisis del sentido del fenómeno religioso. Pero mientras al-Fārābī había intentado una interpretación racional de las verdades reveladas del Islam, Avicena va a seguir el método clásico, que luego seguirán Averroes y Santo Tomás de Aquino: el concordar los principios de la verdad revelada y los resultados de la investigación racional. Indudablemente esta postura tiene sus dificultades e incluso le conduce a ciertos compromisos filosóficos, que Averroes y Duns Escoto le reprocharían después; pero también tiene sus escollos teológicos. Así,

Avicena identifica a Gabriel y los restantes ángeles coránicos con las inteligencias, almas y esferas celestes; admite los milagros, pero como hechos naturales producidos por causas ocultas o desconocidas; los profetas y todas las almas santas realizan hechos milagrosos, pero que se obtienen por la unión con el Intelecto Agente, que es quien opera a través de esas almas santas; la única diferencia existente es que los profetas poseen esta facultad de un modo innato y las almas santas lo obtienen mediante el esfuerzo intelectual. En el problema eje de la teología musulmana, el de los atributos divinos, Avicena parte del comentario de las *suras* coránicas, que analiza con un fino sentido religioso, que nos descubre su posición de síntesis entre teología y filosofía; y, en general, podemos decir que Avicena ha partido de los presupuestos teológicos de la fe coránica, que él intenta hacer compatible con el pensamiento filosófico, como en el caso de la creación *ex nihilo*.

Las interpretaciones avicenianas no son siempre ortodoxas, convincentes y satisfactorias, pero éste es un riesgo cierto de todas las síntesis teológico-filosóficas. Avicena interpreta el sentido literal del Infierno y el Paraíso musulmanes como el alcanzar o no la visión beatífica o la unión del alma con Dios, y considera la oración como un medio para unirse con el Intelecto Agente. Por esto no deben extrañarnos las 17 acusaciones de herejía y tres de incredulidad que Algacel lanzó contra los filósofos y, en concreto, contra Avicena. Pero la postura de Avicena abría un camino a la interpretación coránica, que Averroes mismo defendería, pese a que ni doctrinalmente se identifica con Avicena, ni defiende el método sintético, sino la doctrina de la concordancia extrínseca de los datos de la filosofía y de la fe. Averroes llegaría a decir que la postura de Avicena es legítima, que sus conclusiones son verosímiles y que encierran el mérito del esfuerzo intelectual realizado. El propio Mahoma había dicho que sólo por haberse esforzado merece una recompensa el pensador; si acertase, entonces merecería dos. El intento de Avicena, pues, es semejante al que luego realizará la escolástica latina y se apoya en el principio fundamental de la coincidencia del verdadero sentido de las verdades reveladas y de los conocimientos racionales. Unos y otros son vías paralelas que conducen a una única misma verdad.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía sobre Avicena es extraordinariamente extensa. El lector español puede encontrarla hasta 1949 en mi libro *La Metafísica de Avicena,* Granada, 1949, pp. 222-236 y 270; quien lea alemán, también en Menasce, *Arabische Philosophie,* Berna, 1948, pp. 35-38. Aquí citamos las más importantes, y las utilizadas para este capítulo.

83. Amid, *Essai sur la psychologie d'Avicenne,* Ginebra, 1946.
84. Anawatī, *Mu'allafāt Ibn Sīnā,* El Cairo, 1369/1950.
85. — — *La tradition manuscrite orientale de l'oeuvre d'Avicenne.* Pub. en "Revue Thomiste", t. LI, 1956, pp. 437-440. (Es un resumen en francés del número 84.)
86. Bedaret, *Les premiers versions toledanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne.* Publicado en "R. Neo-scolastique de Ph", 1939, pp. 374-400.
87. Birkenmajer, *Avicennas Vorrede zum "Liber sufficientia" und Roger Bacon.* Publicado en "R. Neo-scolastique de Ph", t. XXXII, 1934, pp. 308-320.
— — Véase núm. 66, pp. 119-132.
89. Bouyges, *L'idée generatrice du "De Potentia" de S. Thomas.* Pub. en "R. de Ph", 1931, pp. 262-265.
Brockelmann. Véase núm. 14, t. I, pp. 452-458; Sup. I, pp. 812-828.
90. Brönnle, *Geschichte der persischen Literatur,* 2.ª ed., Leipzig, 1909, pp. 54 y 150-155.
91. Carra de Vaux, *Avicenne,* París, 1900.
92. — — Artículo *Avicenna,* etc., en "Ency. of Rel. and Ethics", 1910, vol. II, páginas 277 y ss.
— — Véase núm. 15, t. IV, pp. 18-42.
93. Coccio, *Filosofia e Religione secondo Avicenna.* Pub. en "R. F. Neo-S", tomo XXVIII, 1936, pp. 133-144.
94. Collins, *Intentionality in the Ph. of Avicenna.* Pub. en "The modern Scholman", t. XXI, 1944, pp. 204-215.
95. Corbin, *Avicenne et le récit visionaire,* 2 vols., 2.ª ed., París-Teherán, 1954.
96. Cruz Hernández, *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena.* Pub. en "Al-Andalus", t. XII, 1947, pp. 97-122.
97. — — *Metafísica de Avicena,* Granada, 1949.
98. — — *Sentido y naturaleza de la prueba aviceniana de la existencia de Dios.* Publicado en "Actes du XIº Congrês Int. de Ph", t. XIV, 1953, pp. 292-296.
99. — — *La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental.* Pub. en "Homenaje a Millás Vallicrosa", Barcelona, 1954, t. I, pp. 351-347.
100. — — *El poema de Avicena sobre el alma.* Pub. en "Bol. Universidad", Granada, núm. 91, 1952.
101. — — *La significación del pensamiento de Avicena y su interpretación por la filosofía occidental.* Pub. en el "Avicenna Commemoration volume", Calcuta, 1956, pp. 133-146.
— — Véase núm. 16, t. I, pp. 105-152.
102. — — *La noción de "ser" en Avicena.* Pub. en "Pensamiento", vol. XV, 1959, páginas 83-98.
Dieterici, véase núm. 50, t. I, pp. 156-159.
Dugat, véase núm. 19, pp. 205-215.
103. Duhem, *Système du monde,* 1916, t. IV, pp. 321-575.
104. Ergin, Osman, *Ibni Sina bibliografyasi,* etc. Pub. en el vol. "Büyuk Turk filosof ve tib ustadi Ibni Sina", etc., Estambul, 1937.

105. Forest, *La structure métaphysique du concret selon S. T. d'Aquin,* París, 1931. (Tabla de 251 citas de Avicena en S. Tomás.)
106. Furlani, *Avicenna e il "cogito ergo sum" di Cartesio.* Pub. en "Islámica", tomo III, 1927, pp. 53-72.
107. — — *Avicenna, Barhebreo, Cartesio.* Pub. en "R. degli S. O.", t. XIV, 1933, páginas 21-30.
108. Gabrielli, *Avicenna.* Pub. en "Archivio di storia della Scienza", t. IV, 1923, páginas 258-274.
109. Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses raports avec l'orthodoxie musulmane.* Pub. en "R. Thomiste", t. XIV, 1937, pp. 537-575.
110. — — *Mystique avicennienne.* Pub. en "R. Thomiste", t. XIV, 1937, pp. 693-742.
111. — — *Quelques aspects de la pensée avicennienne.* Pub. en "R. Thomiste", 1939.
112. — — *Le pensée religieuse d'Avicenna,* París, 1951.
113. — — *En l'honneur du millenaire d'Avicenne.* Pub. en "R. Thomiste", t. LI, 1951, pp. 333-345.
Gauthier, véase núm. 22, pp. 47-53.
114. Gilson, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin.* Pub. en "Ahdlma", t. I, 1926, pp. 35-80.
115. — — *Avicenne et le point de départ de Duns Scot.* Pub. en "Ahdlma", t. II, 1927, pp. 89-149.
116. — — *R. Marston: un cas d'augustinisme avicennisant.* Pub. en "Ahdlma", tomo VIII, 1937, pp. 37-42.
— — Véase núm. 53, pp. 38-74.
117. Goichon, *Introduction à Avicenne. Son "Epître des definitions"*, París, 1934.
118. — — *La distinction de l'esence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, París, 1937.
119. — — *Lexique de la langue philosophie d'Ibn Sīnā,* París, 1938.
120. — — *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā,* París, 1939.
121. — — *L'evolution philosophique d'Avicenne.* Pub. en "R. P. F. et de l'Etrang", tomo CXXXVIII, 1948, pp. 318-329.
122. — — *Ibn Sīnā... "Livre des directives et remarques", trad.*, etc., París, 1951.
123. — — *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓān commenté par des textes d'Avicenne,* París, 1959.
124. Gorce, Artículo "*Avicenne*". En el "Dict. d'histoire et de geogr. eccles.", t. V, cols. 1107-1119.
125. Hanebert, *Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus.* Pub. en "Appkkbaw", t. XI, 1868, pp. 191-249.
Ḥaŷyī Jalīfa, véase núm. 72.
126. Heitzman, *L'agostinismo avicennizante e in punto di partenza della fil. de M. Ficini.* Pub. en "G. C. delle F. I", t. XVII, 1938.
127. Horten, *Die Entwicklungslinie der Ph. im Islam.* Pub. en "Archiv. f. G. der Ph", t. XXII, 1909, pp. 167-177.
128. — — *Die Philosophie der Islam,* Munich, 1924, pp. 67-99.
129. — — *Texte zu dem Streite zwischen Glaube und Wissen in Islam Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei Farabi, Avicenna und Averroes,* Bonn, 1913.
Ibn Jallikān, véase núm. 74, ed. El Cairo, pp. 152-153; ed. París, pp. 440-446.
Ibn Sīnā, *Autobiografía completada por al-Ŷūzaŷānī*, ed. por al-Qifṭī, véase número 60, ed. El Cairo, pp. 268-278; ed. Leipzig, pp. 413-426.
130. — — *K. al-Šifā'*, ed. Teherán, 1303/1886, t. I, en especial pp. 5-9, 12, 280-281, 287-293, 348-357; t. II, pp. 270, 281, 288, 290-305, 404-410, 416-419, 469-479, 483-495, 498, 504, 527, 575-581, 586, 588-598, 601-603, 619, 622-626, 628, 642-648.

131. — — *K. al-Naŷāt*, ed. El Cairo, 1331/1913, en especial, pp. 9-12, 26-29, 131-136, 162-163, 193-201, 233-234, 241, 246-248, 258, 264-265, 267, 269-279, 282-283, 302-310, 315-316, 323-328, 330-338, 340, 344-350, 355-361, 366-368, 373-387 390, 394, 398-404, 408-413, 419-420, 428-429, 430, 445-447, 449-455, 460-466, 483-484, 491-493, 495 y 502.
132. — — *K. al-Išārāt wa-l-Tanbīhāt*, ed. Forget, Leiden, 1892, pp. 7-16, 98-102, 114, 119-121, 129, 131-132, 138-145, 146-148, 152-153, 161-162, 174-176, 185, 194-195 y 197.
133. — — *K. al-Manṭiq al-Mašriqiyyīn*, ed. El Cairo, 1328/1950, pp. 6-7, 11, 18-24, 30, 40 y 44.
134. — — *Al-Aŷrām al-'ulwiyya*, ed. en la col. "Tis' Rasā'il", ed. El Cairo, 1326/1908, pp. 58-59.
— — *R. al Ḥudūd*, ed. en ídem, pp. 79, 83-84, 87-88 y 98.
— — *Aqsām al-'Ulūm*, ed. en idem, pp. 105-106 y 113-114.
— — *Iṯbāt al-Nubūwa*, ed. en idem, pp. 124-128.
— — *Iṯbāt al-Nubūwa*, ed. en idem, pp. 124-128.
— — *R. al-Nirūziyya*, ed. en idem, pp. 136-138.
135. — — *Tafsīr fī-l-Ṣūrat al-Ṣamadiyya*, ed. en la Col. "Ŷāmi' al-Badā'i' ", ed. El Cairo, 1335/1917, pp. 16-17 y 20-23.
— — *Tafsīr al-Mu'awwaḏāt al-Ūlà wa-l-Ṯāniyya*, ed. en idem, pp. 24-26.
— — *R. fī Ziyāra*, ed. en idem, pp. 33-34.
— — *R. al-'Išq*, ed. en idem, pp. 69-73.
136. — — *Al-Ŷawhar al-Nafīs*, ed. en la Col. "Maŷmū'āt al-Rasā'il", ed. El Cairo, 1328/1910, pp. 267-268 y 278-279.
137. Kleine, *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin*, etc., Friburgo, 1933.
138. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, París, 1876, t. I, pp. 466-477.
139. Maḥdawī, Yaḥyà, *Bibliografía de Avicena* (en persa), Teherán, 1954.
140. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. T. d'Aquino*, Milán, 1930 y ss.
141. Massignon, *La philosophie orientale d'Ibn Sīnā et son alphabet philosophique*. Publicado en "Memorial Avicenne", del Inst. fran. d'Archeologie orientale", t. IV, El Cairo, 1952.
142. Mehren, *Etudes sur la ph. d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne*, etc. Pub. en "Museon", 1888-1889, pp. 613-627 y 5-20.
143. — — *Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam*. Pub. en "Museon", 1883, pp. 460-474 y 561-574.
144. — — *Vues d'Avicenne sur l'Astrologie*, etc. Pub. en "Homenaje a Codera", Madrid, 1904, pp. 235 y 250.
145. Menasce, *Arabische Philosophie*, Berna, 1948.
146. Munk, Artículo *Ibn Sina*. En el "Dict. des sciences phi.", París, 1847, t. III, páginas 172-178.
— — Véase núm. 33, pp. 252-266.
147. Nallino, *La "Calcodea" d'Avicenna e T. Campanella*. Pub. en "Giornale critico della fil. Ital.", 1925, pp. 84-91.
148. — — *Filosofia "Orientale" od "illuminativa" d'Avicenna?* Pub. en "R. degli St. O.", t. X, 1925, pp. 259-326.
150. Pinés, *La "philosophie orientale" d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadies*. Pub. en "Ahdlma", t. XIX, 1952.
151. Prantl, *Geschichte der Logik*, etc., Leipzig, 1861, t. II, pp. 318-360.
— — Al-Qifṭī, véase núm. 60, ed. El Cairo, pp. 268-278; ed. Leipzig, pp. 413-426.
Quadri, véase núm. 38, pp. 95-121.
152. Roland-Gosselin, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomas*. Pub. en "Xenia thomistica", t. III, Roma, 1925, pp. 281-288.

153. — — *Sur des relations de l'ame et du corps d'après Avicenne*. Pub. en "Melanges Manndonet", 1930, t. II, pp. 47-54.
154. Roland de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles,* París, 1934.
Šahrastānī, véase núm. 79, t. II, pp. 340-479.
155. Ṣalība, Ŷāmil.. *Etude sur la mètaphysique d'Avicenne,* París, 1926.
156. Šiebeck, *Zur Psychologie der Scholastik, 4. Avicenna*. Pub. en "Arch, f. G. der Ph.", t. II, 1889, pp. 22-88.
157. Smith, *Avicennas and the posibles*. Pub. en "New Scholasticism", t. XVII, 1943, pp. 340-357.
158. Soubiran, *Avicenne, prince des médecins, sa vie et sa doctrine,* París, 1935.
159. Teicher, *Gundisalino e l'agostinismo avicennisante*. Pub. en "R. F. Neo-S.", tomo XXVI, 1934, pp. 252-258.
160. — — *Spunti cartesiani nella filosofia arabe-giudaica*. Pub. en "G. C. della F. I.", t. III, 1936.
Uṣaybi'a, véase núm. 64, t. II, pp. 2-20.
161. Varios, *Büyuk türk filosof ve Tib ustadi Ibni Sina,* Estambul, 1937.
162. Vicaire, *Les porretaines et l'avicennisme avant 1215*. Pub. en "RSPh. T.", tomo XXVI, 1937, pp. 449-482.
163. Al-Ŷurŷānī, 'Alī bn Muḥammad, *Ta'rīfāt,* ed. Fluegel, *Definitiones viri meritissimi,* etc., Leipzig, 1845.

V

ALGACEL

1. *Vida y escritos*

El pensamiento filosófico de Avicena representó un esfuerzo sistemático de extraordinarias dimensiones, que no se limitaba a una concepción del mundo coherente y total, sino que se adentró profundamente en el pensamiento teológico, interpretándolo y hasta sustituyéndolo, si se quiere, por lo menos para una escogida minoría. No es de extrañar, por tanto, que la reacción teológica no se hiciera esperar; pero si ésta hubiese sido meramente condenatoria y negativa, de ella sólo conservaríamos hoy el recuerdo de sus condenaciones; sin embargo, no ocurrió así, porque encontró su sistematizador filosófico en el genio de Algacel. A las rutinarias condenaciones de los teólogos, Algacel añadiría toda la finura que la filosofía ha poseído siempre a la hora de desmenuzar críticamente los más sólidos sistemas. Hay, pues, dos grandes facetas en la obra de Algacel: reacción teológica constructiva y crítica filosófica profunda.

El nombre completo de Algacel era Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Gāzālī. Nació en la pequeña aldea de Gāzāl, provincia de Ṭūs, en el Jurāsān, el año 450 (1058). Su primera instrucción la recibió de un maestro ṣūfī, amigo de su padre; pero muerto este último y agotado su menguado capital, Algacel tuvo que acogerse a una escuela pública, estudiando derecho y tradiciones con Aḥmad bn Muḥammad al-Radkānī. Más tarde marchó Algacel a Ŷurŷān, donde estudió por espacio de tres años los "escolios" de Abū Naṣr al Ismā'īlī; poco después se trasladó a Nīšāpūr, atraído por la fama del predicador medinés Abū-l-Ma'ālī al-Ŷuwaynī, conocido por el Imām

al-Ḥaramayn, de la escuela šāfiʿī, permaneciendo en ella hasta la muerte del Ŷuwaynī el año 479 h. Pocos años más tarde, aún en plena juventud, Niẓām al-Mulk, visir del sultán Malik Šāh, le nombró director de la *madrasa* Niẓāmiyya de Bagdad, donde perfeccionó sus conocimientos de teología dogmática y de filosofía, iniciando allí su enseñanza. Su fama se extendió bien pronto por todo el mundo islámico, y el califa al-Mustaẓhir lo encargó de dirigir la polémica contra los *taʿlimīes*. En estas disputas, dice Algacel, encontró la luz, pues le condujeron a tres creencias fundamentales: Dios, la profecía y el Juicio, que no procedían de la dialéctica, sino de la fe; la salvación, por tanto, no puede buscarse por el camino dialéctico, sino por el ejercicio de la virtud, que liberta el alma de sus pasiones y eleva al corazón a la contemplación de Dios. Fue entonces cuando empezó a estudiar las prácticas *ṣūfīes* de Abū Ṭālib de la Meca, al-Ŷunayd y Abū Yazīd al-Bisṭāmī, sufriendo una grave crisis de conciencia, en la que duda entre su cátedra, su familia y sus riquezas y la vida retirada del asceta, enfermando a causa de esta honda lucha espiritual. Decidido a conseguir la unión con Dios, se entrega a la oración y abandona todas las cosas temporales para seguir la vida de perfección, marchando a Damasco, donde practicó durante dos años los ejercicios ṣūfīes, y peregrinando después a Jerusalén, la Meca, Medina y Hebrón, practicando una vida de extraordinario ascetismo. Así, preparado por la oración y la penitencia, vuelve de nuevo a Bagdad, para seguir una vida de retiro, consagrándose a la predicación ascética y enseñando el camino que conduce al hombre a Dios. Unos años antes de su muerte volvió a su originaria Ṭūs, para entregarse por entero a la vida contemplativa, y allí murió el 14 de Ŷumādà II del año 505 (18-XII-1111), a los cincuenta y cinco años de edad.

La obra escrita de Algacel fue muy extensa; según su biógrafo Sayyid Murtaḍà, escribió más de ochenta libros, entre los cuales destacan: *Las tendencias de los filósofos* (Maqāṣid al-falāsifa), traducido al latín medieval por Gundisalvo; *La destrucción de los filósofos* (Tahāfut al-falāsifa), trad. medieval de C. Calonymus; *Vivificación de las ciencias religiosas* (Iḥyāʾ ʿulūm al-Dīn), *Alquimia de la felicidad* (Al-Kīmiyyāʾ al-Saʿāda), *Preservativo contra el error* (Munqiḏ min al-ḍalāl), *Alejamiento del vulgo de la ciencia del Kalam* (Ilŷām al-awāmm ʿan ʿilm al-Kalām), *El nicho de las luches* (Miškāt al-anwār), *La piedra de toque de la especulación racional sobre la lógica* (Miḥakk al-Naẓar fī-l-Manṭiq), *El fiel contraste del conocimiento* (Miʿyār al-

'ilm fī-l-Manṭiq), *Al-Mustaẓhirī* (dedicado al califa al-Mustaẓhir), *Los fundamentos de la ciencia de los principios jurídicos* (Al-Mustaṣfà min 'ilm al-uṣūl), *Comentario a los nombres divinos* (Al-Maqṣad al-asnā' šarḥ asmā Allāh al-Ḥusnà), *El justo medio en la creencia* (Iqtiṣād fi-l-i'-tiqāt), *La balanza de las acciones* (Al-Mīzān al-'amal), *Camino seguro de la devoción* (Minhāŷ al-'ābidīn), *Separación definitiva entre el Islam y la incredulidad* (Kitāb al-Fayṣal), *Epístola dogmática* (Risālat al-'aqā'id), *Epístola sobre la exhortación moral* (Risāla fī-l-wa'ẓ), *Introducción a las ciencias* (Fātiḥat al-'Ulūm), *La balanza recta* (Al-Qisṭās al-Mustaqīm), *Las cuarenta cuestiones* (K. al-arba'īn), *Las perlas del Alcorán* (Ŷawāhir al-Qur'ān), *Ascensiones a la corte de la santidad* (Ma'āriŷ al-quds), *Iniciación al camino recto* (Bidāyat al-hidāya), *La sabiduría de Dios revelada en sus motivos* (Al-Ḥikma fī majlūqāt Allāh), *Ascensión de los caminantes* (Mi'rāŷ al-sālikīn), *El lingote de oro* (K. al Tibr).

2. *La posición intelectual de Algacel*

a) *La actitud de Algacel.*—La formación de Algacel, fuertemente religiosa, pero rigurosamente intelectual, tenía que plantearle inevitablemente el problema de la educación entre la verdad religiosa y la evidencia intelectual. Así nos refiere en el *Munqiḏ,* autobiografía de su evolución espiritual, su perplejidad ante la pluralidad de las sectas filosóficas y su contradicción con las enseñanzas coránicas, que proclamaban la existencia de una sola doctrina verdadera, capaz de conducir a la salvación. Por tanto, era preciso utilizar la razón para fundamentar las creencias religiosas y demostrar la concordancia de los caminos de la fe y de la razón. Pero si partimos del conocimiento sensible y del racional, bien pronto advertimos su inconsistencia, patentizada por los engaños y el sueño, lo que inclinó a Algacel hacia un escepticismo metódico, sometiendo a crítica todo conocimiento; esta investigación condujo a Algacel a aceptar los principios del *kalām,* pero prescindiendo de su método, al que condena por su abuso del testimonio de autoridad. Ahora bien, agrega Algacel, la verdadera ciencia de los primeros principios no se adquiere por este camino, sino por medio de una iluminación sobrenatural, única, capaz de disipar toda clase de dudas. Indudablemente, reconoce Algacel, los filósofos han aportado considerables conocimientos al saber, sobre todo en el campo científico; pero al rozar o al tratar cuestiones dogmáticas

han llegado a verdaderos errores. La razón de ser de su polémica contra los filósofos fue evidenciar sus errores; y esta polémica le condujo a tres creencias fundamentales: Dios, la profecía y el juicio final; estas tres creencias no las adquirimos por la razón, sino por medio de la revelación divina. Fue entonces cuando tuvo lugar la crisis espiritual que le hizo abandonar la cátedra y la familia y consagrarse a la vida ascética, crisis que nos ha descrito cuidadosamente y en la cual la lucha espiritual fue tan fuerte que Algacel se veía asaltado al mismo tiempo por los pensamientos más altos y las imágenes carnales, perdiendo el apetito y el sueño y llegando a enfermar; sólo después de varios años de retiro y meditación consiguió la paz de su espíritu, hasta llegar a ser confortado por cortos éxtasis que le descubren el más íntimo valor de la profecía.

La pura especulación racional no puede, por tanto, conducir al hombre a la verdad; el camino de la verdad consiste en el estudio y la comprensión de la verdad revelada, manifestada por la profecía. Si queremos conocer qué profecías son éstas, nada hay más útil que atenerse a la pureza moral de los que parecen ser profetas y a los milagros que realizan, criterios que testifican la autenticidad del *Alcorán*; y si entonces parecía decaer la fe, dice Algacel, esta decadencia era debida a las impiedades de los filósofos, a la ciega credulidad de las sectas, a la conducta inmoral y burocrática del clero y a las exageraciones de los *ṣūfíes*. Una profunda predicación, por hombres de recta moral, podía llevar de nuevo a la restauración de la fe; y a esta obra dedica Algacel sus obras y su vida, buscando la vivificación del Islam por medio del acrecentamiento de la experiencia religiosa de todos y cada uno de los creyentes. Sin embargo, esta labor no podía realizarse por los medios simplistas del *kalām,* ya que no se trataba de discutir verdades, sino de hacer vivir los principios teológicos en el alma de los creyentes. La verdad revelada es eficaz gracias al "misterio" que encierra, único principio efectivo para la revivificación de los hombres. La fe, pues, es el único fundamento de la vida espiritual, que se dirige, no a la razón —simple instrumento del hombre—, sino al corazón, nicho puro, profundo y perfecto, capaz de albergar a Dios, cuando Este, encontrándolo limpio de las pasiones indignas, se digna descender y unirse al hombre.

b) *Las limitaciones de la razón humana.*—A esta actitud de Algacel podía objetarse que por qué razón no iba a poder descender Dios

también en la razón purificada; y para evitar esta objeción, Algacel intentó demostrar la insuficiencia última de la razón humana. Según Algacel, la razón se limita a explicar, hasta donde puede, las maravillosas intuiciones del corazón; pero abandonada a sus fuerzas, la razón antes nos conduce al error que a la verdad. La dialéctica —pues Algacel reduce la razón a la dialéctica— sólo es útil cuando nos conduce a las intuiciones de nuestro corazón, donde encontramos a Dios. Las ciencias nos muestran tan sólo lo que existe, pero no *por qué* existe; se apoyan en las causas segundas y no pueden rematarse, sin error, a las causas primeras. Los filósofos conocen exclusivamente un pequeño trozo de la realidad; operan como los ciegos de un viejo cuento indio, que palpaban todos juntos a un elefante, y que, al hablar después sobre lo que era un elefante, uno dijo que un cojín, otro que una columna de piel y un tercero que un cuerno gigante, porque sólo habían palpado una oreja, una pata y un colmillo, respectivamente. El conocimiento científico puede alcanzar la existencia de los fenómenos, pero no la de aquel que manda sobre todos los fenómenos: Dios. El valor de la experiencia, por tanto, es limitado, y los argumentos filosóficos y teológicos apoyados en la lógica conducen a resultados contradictorios; y, por otro lado, el abuso del testimonio de autoridad sólo sirve para engañar a los ignorantes, embobados por la reiteración de nombres importantes, o que parecen serlo a fuerza de citarlos. ¿Qué camino, pues, nos queda para alcanzar la verdad? Entrar dentro de sí y explorar nuestro corazón, en el que brilla entre cenizas una chispa divina; esta luz interior es el único "preservativo del error", como dice Algacel, que puede utilizar el hombre.

3. *La polémica contra los filósofos*

Esta posición dialéctica de Algacel le acerca a los *ṣūfīes* y le conduce a combatir la teología dogmática del *kalām,* para restaurar las primigenias doctrinas coránicas; y a luchar contra los filosóficos, para restaurar el imperio de la fe. Esta labor la apoya Algacel en el argumento pragmático, que luego utilizará Pascal, del mayor interés que tiene para nosotros una vida futura, que será eterna, ya que la vida perecedera de este mundo es tan breve e infeliz. La vida eterna se apoya en la fe coránica, que arranca de la verdad dogmática, desde la tradición, predicación, confianza y asentimiento, hasta la admisión

de lo que conviene. Al parecer, Algacel ha debido pensar que el mejor medio para mantener la religión como único principio absoluto era destruir la confianza en la razón como instrumento de la vida humana. Por tanto, el escepticismo gnosológico expulsa a la razón del falso trono que le han dado los filósofos, pero abre también el camino al reinado infalible de las luces sobrenaturales que alumbran nuestro corazón. A esta labor "destructura" ha consagrado Algacel gran parte de su obra, en especial el famoso *Tahāfut,* donde esgrime veinte cuestiones que demuestran la radical insuficiencia de las doctrinas filosóficas.

a) *La creación es un acto libre de Dios.*—El primer problema que muestra la incapacidad de la filosofía es el de la creación del mundo. Los filósofos definen a Dios como la causa primera de todas las cosas; es, por tanto, respecto de lo creado, lo que la causa a su efecto; pero la causa y su efecto no son realmente separables. Si Dios hubiera creado al mundo en un momento determinado, antes de la creación Dios existiría como causa sin efecto y hubiera carecido entonces de una perfección: la inherencia del mundo en tanto que es su efecto. Además, si en Dios no puede darse cambio alguno, ¿cómo pudo no querer desde siempre la creación? Por tanto, si no queremos caer en contradicción hay que admitir que la creación es eterna. Frente a esta posición de los filósofos, los *mutakallimīes* y *aš'arīes* se esforzaban en demostrar racionalmente la creación temporal del mundo, al modo como la enseña el *Alcorán,* sin lograr convencer a los filósofos. Para refutar a los filósofos, Algacel parte de un voluntarismo absoluto; los filósofos, dice, predeterminan a Dios al subordinarlo a la Ciencia divina, suprimiendo su libertad todopoderosa. Pero Dios no es un ser esencialmente intelectual, sino una Voluntad Pura, que obra del mejor modo que quiere; entre dos cosas diferentes, Dios elige la mejor, pero entre dos iguales elige una u otra, y cuando elige así, sin motivo alguno, es cuando se muestra mejor su Voluntad Pura. Así, pues, todo cuanto existe lo es por pura voluntad de Dios, ya que las cosas creadas no son necesarias ni posibles por sí mismas y lo único que hace posibles a los seres es el puro acto de la Voluntad divina, que crea lo que crea libremente.

b) *El Dios de los filósofos no es un auténtico creador.*—En segundo lugar, prosigue Algacel, el Dios de los filósofos no es creador, en

sentido riguroso. Creación quiere decir producción de cosas nuevas y no transformación de lo existente. La procesión de los seres creados de los filósofos parte del principio de que de lo que es uno sólo puede proceder uno; pero este principio, que en todo caso habría que demostrar, es incompatible con la Voluntad Pura divina, que puede crear infinitas cosas directa e inmediatamente. Por otra parte, entre el Dios de los filósofos y el resto de las cosas sólo hay diferencias de grado; entre el Ser Necesario por sí y las cosas meramente posibles por sí y necesarias por otro no hay diferencias ontológicas sustanciales. La prueba de la existencia de Dios, tal como la exponen los filósofos, se apoya en la serie de causas y efectos encadenados que no pueden prolongarse hasta el infinito; pero esto es una suposición absolutamente gratuita, dice Algacel, y no hay razón alguna para excluir la serie infinita o la cadena cerrada de causas.

c) *Los filósofos son incapaces de precisar la Esencia divina.*—En tercer lugar, los filósofos tampoco pueden demostrar la Unidad divina, pues su concepción de la Ciencia divina y su conocimiento universal implican una multiplicidad, y, por otra parte, no han conseguido probar que los atributos divinos introduzcan la multiplicidad en Dios, en tanto que no precisan de un sujeto de inhesión que subsista por sí mismo. El conocimiento divino, que los filósofos reducen al de sí mismo y al de los universales, es inferior al de las criaturas. Del mismo modo los filósofos son incapaces de demostrar que Dios no es indefinible, ni simple, ni incorpóreo, ni uno; ni que tiene una inteligencia y una voluntad. Tampoco son más convincentes los argumentos de los filósofos para probar la animación del movimiento de las esferas celestes; el suponer intenciones cognoscitivas a dichos movimientos es ridículo, pues no existe gradación ni causalidad alguna en ellos y dependen exclusivamente del arbitrio de Dios. Tampoco poseen los cuerpos celestes conocimiento alguno, ni de lo universal ni de lo particular, ni tienen voluntad alguna. La relación causa efecto en que se apoyan los filósofos no tiene otro fundamento que una inveterada costumbre apoyada en las apariencias sensibles; la única causalidad real es la divina; el agua es húmeda y el fuego quema porque Dios así lo ha dispuesto. Nada, por tanto, es necesario; todo cuanto existe es posible por libre disposición de Dios; las propiedades peculiares de la naturaleza particular de cada uno de los seres son disposiciones libres de la Voluntad divina, que podría determinar que

el agua quemara y el fuego fuese húmedo. Así, pues, entre lo aparentemente cotidiano y natural y lo que se considera como milagroso sólo hay una diferencia de mayor o menor frecuencia.

d) *Los filósofos no garantizan la inmortalidad del alma.*—Tampoco son menores los errores de los filósofos en lo que se refiere al alma. Los filósofos musulmanes afirman que el alma humana es una sustancia separada y autónoma e independiente en lo fundamental del cuerpo. La creencia musulmana, por el contrario, arranca de la concepción religiosa, que había llevado incluso a exageraciones de significación más o menos materialista, que venían a sostener que el alma era una disposición natural del cuerpo y, por tanto, no era inmortal por naturaleza, sino por una gracia especial de Dios. Los filósofos, según Algacel, niegan el dogma de la resurrección de la carne, pero sin aportar prueba alguna de que el alma no sea un simple accidente del cuerpo, que desaparezca con la muerte corporal. También afirman que el alma es espiritual, ya que la materia no puede realizar las funciones que desempeña el alma; pero para probar esta afirmación se apoyan en las propiedades de la materia no animada y no tienen en cuenta las propiedades específicas de la materia animada. Además, reducen la inmortalidad al alma humana, pero sin demostrar que exista una auténtica diferencia de naturaleza entre el alma racional y la animal, ya que el conocimiento universal no conoce nada más que el particular, pues los universales no son cosas de la realidad, sino que sólo existen en el intelecto que los aprehende. Por tanto, hay que afirmar que el alma es eterna, pero no por su propia naturaleza, sino por libre disposición de Dios; y la certeza de esta eternidad sólo se consigue por la fe en Dios, que así lo ha querido y que en su día reconstituirá el cuerpo para unirlo de nuevo y ya definitiva y eternamente al alma inmortal.

4. *El justo medio en el conocimiento*

a) *La razón iluminada por la fe conduce a la sabiduría.*—Los errores de los filósofos y la insuficiencia de la pura filosofía para alcanzar las verdades esenciales vienen a confirmar la tesis fundamental de Algacel: sólo la fe puede proporcionar la solución de los problemas fundamentales. Pero presupuesta la fe, entonces puede ya confiarse en el esfuerzo racional iluminado por la fe. Mientras los

filósofos parten de las cosas, que son efectos, y no de Dios, que es la única causa, el pensamiento iluminado por la fe parte de Dios y de su testimonio; la razón pura no puede alcanzar resultados valiosos porque no fue creada por Dios para actuar por sí sola, sino iluminada por la fe. Esta es la razón por la cual el mismo Algacel, que se esforzó en demostrar la insuficiencia de la razón pura, utiliza al mismo tiempo, sin escrúpulo alguno, los argumentos filosóficos, porque ahora se trata de una razón que está ya iluminada por la luz certera de la revelación. La luz, dice Algacel en el *Miškāt al-anwār*, es la que hace brillar la luz humana; nuestro intelecto es como un aceite que sólo arde al contacto del fuego divino. Como Asín Palacios ha señalado, arrancando de la fe, Algacel tiene plena confianza en el esfuerzo racional. Los verdaderos sabios no son los irreflexivos que creen en todo sin razón alguna, ni los presuntuosos, que presumen de lo que ignoran, sino los que utilizan la razón iluminada por la fe. La verdadera sabiduría consiste en creer que la esencia de las cosas puede ser conocida, y que el hombre posee las aptitudes y los medios necesarios para llegar a la ciencia; pero el camino que conduce al saber está lleno de peligrosos obstáculos, que pueden extraviar al hombre; por esto es preciso combatir los posibles errores. El fundamento de la certeza del conocimiento reside en una relación objetiva: la adecuación entre la ciencia inteligible de las cosas y la esencia intelectiva de nuestra alma. Entre el cuerpo y el espíritu hay una diferencia de naturaleza, pero entre la ciencia de las cosas y la ciencia inteligible del alma hay una comunidad formal, que garantiza el conocimiento. Sin embargo, la verdad no está patente, sino más bien oculta, y los peligros de extravío son muchos; de aquí la necesidad de un "maestro" que nos guíe y sortee los peligros. Lo mismo que nuestros ojos pueden ver, con tal de que no estén velados, así también nuestra razón puede conocer la verdad, con la condición de que no esté manchada por los vicios o velada por falsas imágenes; y así como el ojo del ciego no consigue ver hasta que el médico le libra de los tejidos que impedían la visión, del mismo modo el "maestro" limpia la razón de los velos del error. La razón preservada del error puede recibir entonces la Luz divina de la verdad revelada que penetra en el corazón del hombre.

b) *El valor del conocimiento.*—Según Algacel, la filosofía es, por tanto, el esfuerzo humano que encamina la razón hacia la ilumina-

ción divina, con la ayuda de la experiencia de los sabios, que le preservan del error. La razón así iluminada alcanza un conocimiento que en modo alguno puede contradecir las verdades reveladas, antes al contrario aclara y comprende la Revelación, apoyándose para alcanzar la verdad en una serie de criterios, como la evidencia de los sentidos externos e internos, la inteligencia de las verdades axiomáticas, la tradición ininterrumpida a través de testigos congruos y autorizados, las verdades obtenidas de juicios probados por silogismos de premisas ciertas y el sentido común, y, cuando se trata de una discusión, las premisas que conceda el interlocutor. Algacel defiende el valor de la experiencia y la certeza del conocimiento adquirido por el método deductivo matemático. Por esto, mientras el conocimiento alcanzado por tradición depende del grado de autoridad de los testigos y transmisores, en cambio el conocimiento racional posee la certeza inherente al método demostrativo empleado. Y así como el conocimiento adquirido por medios meramente legales se apoya en la mera probabilidad y en la necesidad inmediata de acción, el valor del conocimiento racional es teórico e independiente de su aplicación. Este conocimiento es superior al sensible, que ni se conoce a sí mismo, ni ve las cosas tal como son en realidad, sino del modo como se le presentan, viendo disminuido lo lejano, concretándose a la parte exterior de las cosas, que es siempre reducida, y no percibiendo lo infinito; por esto, donde con mayor frecuencia suele producirse el error es en la imaginación y en la fantasía. La inteligencia, por el contrario, puede conocerse a sí misma, alcanzando su conocimiento a la totalidad de las cosas y de sus partes, concibiendo lo infinito y comprendiendo que las cosas pueden ser mayores o distintas de como las percibimos. Cuando la inteligencia logra librarse de los engaños de la imaginación y de la fantasía, evita el error y puede recibir la luz de la Iluminación divina, que le conduce a superar la simple naturaleza sensible y alcanzar algo del mundo divino, preparando la unificación con Dios.

c) *La sabiduría del corazón.*—La posición de Algacel le ha permitido mantenerse alejado de las fantasías especulativas de las sectas teológicas, del antropomorfismo y del uso y abuso del argumento de autoridad, tan del gusto de los teólogos musulmanes. Para Algacel el pensamiento es algo depurado y señero, reservado a los doctos; para el común de los hombres basta la "fe del carbonero", la creencia sin-

cera en el *Alcorán*. Sólo los sabios pueden dirigir su pensamiento a la iluminación superior, esquivando los obstáculos que encontrarán en su camino; pero precisan de la iluminación del corazón, que es una serena luz interior, que nada tiene que ver con las embriagueces místicas del sufismo popular, ni con las manifestaciones más o menos sublimadas del erotismo místico y de la gimnasia ascética. La razón humana es capaz de alcanzar la verdad, pero a condición de que prescinda de todo afán constructivo apriorístico, para reducirse a su auténtico papel de descubridora del orden trazado por Dios. Pero como este orden divino lo conocemos también y, ante todo, por la Revelación, que conserva y explica la teología, Algacel subrayó además la necesidad de proceder a una "revivificación de las ciencias religiosas", que en manos de los teólogos vulgares y profesionales se habían convertido en mera interpretación casuística, habiéndose perdido el verdadero espíritu de la ley y su "misterio". Por esto, si se aplica a la comprensión de la Verdad Revelada el esfuerzo de la razón iluminada por la fe, entonces aparece evidente ese "misterio"; y en el santuario del corazón humano, purificado por su propio esfuerzo espiritual e iluminado por la luz divina, se muestran las maravillas de Dios y se goza la felicidad del espíritu, anticipo de lo que luego será la ciencia directa de Dios y la felicidad eterna.

5. *Los atributos divinos*

Cuando el corazón humano ha sido forjado por su propio esfuerzo e iluminado por Dios, desciende sobre él la idea de Dios, que es tan absolutamente simple que, en sentido riguroso, no puede hablarse de una *prueba* de la existencia de Dios, sino de una *mostración* de Dios. La evidencia que se desprende de esta idea es tan aplastante que sobrepasa los límites de la demostración. Si los hombres han recurrido a las llamadas "pruebas" de la existencia de Dios, ha sido como artificio dialéctico, en razón a la insuficiencia de nuestros medios cognoscitivos. Por tanto, las supuestas demostraciones nada prueban por sí solas, aunque precedidas de la fe algunas tienen valor explicativo, como la prueba física basada en el orden y armonía del universo, la prueba por el movimiento y la prueba metafísica fundamentada en la antítesis de la limitación, imperfección y contingencia de todo lo que existe, que postulan la ilimitación, perfección y ne-

cesidad de Dios. La idea de Dios conduce, además a los atributos divinos, que Algacel divide en esenciales y operativos. Los atributos esenciales son la Necesidad Absoluta, la Eternidad Absoluta, la Espiritualidad Absoluta y la Unidad y Simplicidad Absolutas; los atributos operativos son Voluntad, Omnipotencia, Omniscencia, Vida, Palabra, Vista y Oído. De todos ellos el principal es la Voluntad Absoluta, única causa de la determinación del acto divino que es rigurosamente contingente, pues Dios no realiza actos necesarios en cuanto no tiene fin alguno que cumplir, peligros que evitar, ni necesidad lógica que cumplir. Todos los actos divinos no nacen de la Ciencia divina, sino de su Voluntad, y están por encima del bien y del mal, no engendrando cambio alguno en Dios, porque su Voluntad es inmutable y eterna.

Esta Voluntad Absoluta de Dios es rigurosamente omnipotente; nada escapa al poder de Dios, que puede hacer todo cuanto quiera, incluso el mal, y si no lo hace es únicamente por su infinita bondad y misericordia. Dios podría ordenar lo imposible y lo absurdo, que entonces sería ley, pero su misericordia hace que no lo realice y que sólo ordene y premie lo que es bueno, que lo es en tanto que así lo ha determinado. La Providencia divina alcanza a todas las cosas en sentido universal, tendiendo a mantener la armonía de lo creado, pues nuestro mundo es el mejor de los posibles, porque pensar en lo contrario sería dudar de la infinita Misericordia de Dios. Dios conoce todas las cosas y todo cuanto sucede, y, así, lo único que viene a conocer es todo cuanto El ha querido; su Ciencia, pues, sigue a su Voluntad, que actúa de un modo absoluto y sin deliberación. Dios vive, habla, ve y oye, pero no de un modo relativo, como los seres humanos, sino de un modo total. Y todos estos atributos no subsisten en Dios como en un sujeto, sino que son predicados eternos de Dios, agregados a su Esencia, y que constituyen los inefables Nombres Divinos.

6. *La voluntad humana y la libertad*

a) *Las virtualidades del alma humana.*—La polémica de Algacel contra la filosofía se centra sobre los temas que rozaban los problemas teológicos; por esto no es de extrañar que no tuviese reparo alguno en seguir en otros puntos la enseñanza de los filósofos, como sucede en el caso de gran parte de la filosofía natural, dentro de la

cual se incluía entonces el tratado *De Anima.* De este modo en la psicología de Algacel se combina su concepción voluntarista con otras doctrinas de clara raigambre intelectualista. Así divide Algacel las actividades del alma en teóricas y prácticas; las primeras tienen por fin alcanzar la ciencia, las segundas perfeccionar la acción. El conocimiento parte de los datos sensibles adquiridos por los sentidos externos, que son elaborados por los internos, unificados por el sentido común y conservados en forma de imágenes por la fantasía; en cambio, las intenciones son recogidas por la facultad cogitativa y, después de combinadas con las imágenes, se conservan en la memoria. La cogitativa opera sobre las imágenes de la fantasía por medio del sentido común, y sobre los recuerdos de la memoria por medio de la estimativa. El conocimiento elaborado de este modo precisa, sin embargo, para afluir en los actos que constituyen la actividad práctica, de la intervención de la voluntad.

b) *La necesidad de la iluminación divina.*—Según la mayor o menor intervención de las facultades del alma en el acto cognoscitivo, el hombre puede conocer en cinco grados distintos de profundidad: sensitivo, imaginativo, intelectual, discursivo y profético. En todos ellos opera la voluntad humana, que, al contrario de la Voluntad Pura divina, está subordinada al conocimiento; el hombre sólo puede querer lo que conoce y del modo como lo conoce. Por esto el conocimiento humano, en su grado más alto, sólo puede conseguirse a través de la iluminación del Intelecto Agente, que para Algacel es una gracia especial que Dios concede libremente. Así, en el *Iḥyā',* Algacel ha explicado esta relación por medio de una alegoría. Un buen día, dice, un sabio, a quien Dios le había concedido la gracia de dicha iluminación, quiso conocer la causa esencial por la cual suceden las cosas preguntando a un papel, ayer inmaculado, hoy manchado de tinta, la razón del cambio. El papel le remitió al tintero, el tintero a la pluma, la pluma a la mano, la mano a la facultad que la guía, ésta a la voluntad; a su vez, la voluntad le remitió al corazón, al conocimiento y a la inteligencia. El corazón le replicó que él sólo era un espejo, que se iluminaba por la acción de otro; el conocimiento le contestó diciendo que él era la imagen reflejada en el espejo del corazón, y la inteligencia dijo que ella era una lámpara, que sólo daba luz cuando se la encendía. Entonces el sabio abandonó el mundo sensible y se dirigió al Intelecto Agente, preguntándole por qué iluminaba su luz en los

corazones; y el Intelecto Agente le remitió al Logos Divino, que le indicó que hiciese la pregunta al propio Dios. Llegó el sabio ante el velo impenetrable que cubre a Dios y escuchó aterrado las siguientes palabras: "A Dios no se le piden cuentas de nada, y tú te has atrevido a hacerlo."

c) *El carácter de la voluntad humana.*—Todo el conocimiento, por tanto, está condicionado por la iluminación divina; y de este conocimiento depende la voluntad humana. El hombre está determinado, y lo que nosotros consideramos como actos nacidos de ciertas causas, lo son tan sólo mediatamente y de un modo instrumental, ya que Dios se sirve de dichas causas, pero muy bien hubiera podido servirse de otras; el papel de la voluntad humana queda así reducido a la simple "adquisición". El hombre se distingue de los animales en el orden práctico, en que Dios nos ayuda de un modo especial mediante el doble concurso de la inspiración y la fuerza, que nos permiten dominar la humana concupiscencia. Entre nuestra concupiscencia y la ayuda divina se libra una lucha continua, que tiene como campo de batalla el corazón humano; las tropas de Dios son los ángeles, defensores del mundo del espíritu; el ejército de las pasiones de la concupiscencia está formado por los demonios; los actos mediante los cuales resistimos los asaltos de la concupiscencia dan lugar a la virtud de la paciencia, que se consigue tras de resistir de un modo victorioso los asaltos sucesivos de las pasiones. Esta resistencia a los asaltos de la pasión y la omisión de los actos originados por las humanas pasiones es el resultado final y el fruto de la virtud de la paciencia, que se apoya en el hecho del carácter perjudicial de las pasiones humanas, tanto para esta vida como para la eterna. Cuando el hombre cree con certeza evidente y con fe viva que el gran enemigo del alma es la concupiscencia, entonces la virtud de la paciencia adquiere tal fortaleza que impide la comisión de los actos promovidos por las pasiones y realiza actos positivos que tienden a contrarrestar los impulsos de estas pasiones. La resistencia de la voluntad al mal hay que atribuirla a la fe viva, que es la que alumbra el corazón de los justos; por esto, para alcanzar la virtud de la paciencia, nuestra voluntad tiene que abandonarse a la Providencia divina, hasta sentirse como un cadáver inerte en la mano de Dios. Esta posibilidad de abandonarse a Dios es el único acto libre que puede realizar el hombre.

Según Algacel, sólo puede hablarse de libertad en el terreno de

la filosofía práctica, en tanto que en el campo de la moral el hombre tiene que elegir entre dos extremos contradictorios. De acuerdo con este principio, Algacel divide las situaciones ante las cuales se encuentra el hombre, en cuatro: dos positivas: lo que es conveniente y debe conseguirse y lo que es útil y debe conservarse; y dos negativas: lo que es perjudicial y debe evitarse y lo que es dañino y debe rechazarse. La elección entre estas situaciones se realiza bajo la ayuda de la luz de la iluminación divina, a través de los cuatro grados del intelecto, que culminan en el Intelecto adquirido, al cual sólo se puede llegar con la ayuda especial del Intelecto Agente. Dios ha destinado al grado superior del alma racional para gozar de la felicidad eterna, gozo que se consigue mediante la unión del intelecto humano con la Luz divina, que así espiritualiza y hace valiosas todas las acciones y pensamientos humanos. Esta espiritualización es la única capaz de vivificar las leyes, las fórmulas de convivencia y aun la estricta existencia humana.

d) *El equilibrio ético del hombre.*—De acuerdo con la oposición entre la concupiscencia y la paciencia, Algacel clasifica a los hombres en espiritualistas y materialistas; los primeros son aquellos que prefieren el mundo del espíritu; los segundos, el de la materia. Pero unos y otros viven en el error, pues si el destino del hombre no se reduce a la vida temporal, tampoco se puede prescindir en absoluto del mundo, en tanto que Dios ha querido que el hombre viva temporalmente en él. La posición justa, o *balanza* de la moral, como la llama Algacel, consiste en un sistema de equilibrio entre el mundo espiritual y el natural. Este equilibrio no puede conseguirse sin la ayuda de Dios; pero con la colaboración divina el corazón humano puede conseguir verse limpio de sus vicios. La sabiduría moral consiste precisamente en alcanzar la armonía entre el mundo del espíritu y el mundo de la naturaleza, ya que ambos constituyen el marco de la vida humana. Al juzgar las acciones del hombre, lo que importa, sin embargo, no es mirar si se ha alcanzado o no el ideal supremo de esa armonía, sino atenerse a la *intención* que ha guiado dichas acciones. Todo acto humano es justo o injusto según la intención que ha presidido su realización; el hombre debe ser juzgado, pues, ateniéndose a su conciencia. Esto hace que Algacel, pese a su rigorismo religioso, no caiga en el puritanismo ético y modere su concepción aceptando las costumbres sociales vigentes y perdonando los defectos humanos como fla-

quezas naturales del hombre. Así coloca la más alta finalidad de los principios éticos y de las leyes y principios jurídicos en un ideal pedagógico moral; el fin de los principios jurídicos no consiste en la utilidad, ni en la riqueza, ni en los placeres, ni en el poder, ni en la gloria, ni en la soberbia de la vida, sino que estriba en un paulatino progreso del hombre y debe culminar en la educación de todos los seres humanos.

7. *La finalidad ética del derecho y de la sociedad*

a) *El "cuerpo jurídico"*.—Este ideal educativo de los principios éticos y de la ley conduce a Algacel a considerar el derecho como un poder educador esencial para la formación espiritual del hombre. El derecho es un medio decisivo para purificar al hombre individual y colectivamente, y su eficacia educativa es considerable porque opera sobre la totalidad del cuerpo social. El derecho es para Algacel una ciencia ética, y su misión consiste en ser un medio de oración y mortificación para el sabio y un instrumento de educación y formación para el común de los hombres. Todo el cuerpo jurídico debe estar informado por los principios generales de lo que hoy llamaríamos "filosofía del derecho" y que Algacel denomina "ciencia de los fundamentos jurídicos". Estos principios son cuatro: 1.º Definición de lo que sea el derecho. 2.º Integración del derecho dentro de la jerarquía de las ciencias. 3.º Diversificación y especialización jurídica; y 4.º Subordinación o inter-relaciones entre los distintos elementos jurídicos. El derecho es así la ciencia de los criterios supremos, eternos e inmutables que se aplican a los actos humanos para juzgarlos justos o injustos, convenientes o inconvenientes, lícitos e ilícitos; estos criterios conducen a la formación de las sentencias y decisiones legales formalizadas que constituyen el derecho positivo. Las fuentes de las sentencias y decisiones legales son tres: 1.ª El *Alcorán*. 2.ª La tradición fundada en las palabras y costumbres del Profeta; y 3.ª El consentimiento unánime de la comunidad musulmana. El derecho, pues, procede directamente de la única autoridad cualificada por sí misma, que es Dios, y no de la razón humana.

El derecho pertenece a las "ciencias del corazón", ya que Algacel divide a los saberes en dos grupos: ciencias de la razón y ciencias del corazón; las primeras incluyen las matemáticas, geometría, astrono-

mía, música, física; las segundas, la teología, la exégesis sagrada, la ciencia de la tradición y el derecho. A su vez las ciencias jurídicas que componen el derecho se dividen en cinco ramas, que se ocupan, respectivamente, de las decisiones, juicios, fuentes, método y cualidades de los juristas. Las más importantes son las que tratan de las decisiones y los juicios, que derivan directamente de Dios, y se dividen en Ciencia del sujeto del derecho, Ciencia del objeto de derecho y Ciencia de la causa del juicio. Estas ciencias controlan un segundo grupo, formado por la Ciencia que trata de la autenticidad e integridad del *Alcorán*, la Ciencia del método, que demuestra y comprueba la integridad de las fuentes, y la Ciencia que establece el valor y esencia del consentimiento de la comunidad musulmana. Un tercer grupo, subordinado a los anteriores, está formado por la Ciencia interpretativa, lógica y analógica, gramatical, según las costumbres, etc. El cuarto grupo, de índole no sólo subordinada a las anteriores, sino también preponderantemente práctico, es la Ciencia que se ocupa de las cualidades y la formación del Juez.

b) *El carácter de la sociedad.*—Esta estructura del derecho se apoya en la naturaleza social del hombre, necesaria para la conservación de la especie, que obliga a la ayuda mutua. Por tanto, el primer tipo de sociedad que aparece es la familia, consecuencia natural de la generación humana. Sin embargo, al lado del fin común de la conservación de la especie el hombre tiene otros fines individuales, que pueden no adecuarse entre sí y que producen la situación de conflicto. Esto ha conducido a la división e integración del trabajo, al establecimiento de los principios legales que controlan los derechos y obligaciones de cada hombre y a la organización de una autoridad cuyos principios y órdenes son obedecidos por toda la comunidad. La autoridad, pues, es para Algacel una consecuencia de la estructura misma de la naturaleza humana. El acatamiento de la autoridad y la sumisión al poder constituido se derivan de la necesidad de que el hombre reconozca la soberanía de otro; este acto puede ser fruto de la opinión, del juicio o de una firme creencia. La auténtica autoridad se apoya en la soberanía, que es la autarquía, mediante la cual es posible conseguir por sí mismo la perfección y lleva implicada la unidad. Así, por tanto, de un modo absoluto, sólo Dios es auténticamente soberano, en tanto que es el Unico ser Perfecto y Unico por sí mismo; de aquí que toda soberanía que exista en el mundo tiene que ser

consecuencia de la soberanía de Dios. Pero los hombres, en cuanto sus almas han sido creadas a imagen y semejanza de Dios, tienden hacia la soberanía, que exige la dominación y control de las cosas y de los hombres; esto puede llevar —y de hecho ha llevado— al abuso del poder. Para evitar los excesos a que conduciría la soberanía y el uso ilimitado del poder tienen que existir unos límites, ya que sólo la soberanía de Dios es ilimitada. El mundo celeste, angélico y demoníaco sólo puede ser limitado por Dios, pero el mundo terrestre está limitado también por la soberanía del hombre. La soberanía del hombre, sin embargo, puede ejercitarse sobre todas las cosas, bien de un modo metafórico, por medio del conocimiento, bien de un modo real sobre las cosas en que el hombre puede ejercer un poder afectivo, dominándolas, influyéndolas y aun modificándolas de acuerdo con sus deseos y necesidades.

c) *Origen y condiciones de la soberanía.*—En lo que se refiere al hombre, el problema es mucho más complicado; el simple ejercicio del poder empujado por la voluntad no basta; más aún, en la práctica resulta inútil, pues no se trata de dominar al hombre, sino de conquistar su corazón, y esto no se consigue por la fuerza, sino por el amor. Además, como todos los hombres poseemos idéntica tendencia hacia la soberanía, el sometimiento sólo puede surgir de un acto libre, por el que nos imponemos una cierta autolimitación. No sólo el egoísmo nos puede llevar a forzar los límites de los demás; hasta el amor puede empujarnos más allá de nosotros mismos, en tanto que es el impulso del corazón, que tiende a extenderse sobre todo lo que le rodea, para servirse de ello y perfeccionarse; y como todos los hombres tendemos hacia la perfección, todos nos inclinamos a servirnos de los demás, a cambio, naturalmente, de que los demás se sirvan de nosotros. Para regular esta recíproca prestación de servicios tiene que intervenir la ley, estableciendo el grado y clase de prestación necesaria para la perfección de cada uno de los hombres. La perfección que intentamos conseguir por medio de esa mutua prestación de servicios requiere tres condiciones esenciales: conocimiento, poder y libertad. Conocimiento, porque la primera condición de la perfección es la ciencia, que nos permite distinguir lo necesario de lo inconveniente, lo posible de lo imposible, lo útil de lo dañoso, etc. La segunda condición es el poder, que está subordinado al conocimiento, porque la fuerza sin la ciencia conduce a la adquisición de bienes materiales y

no al bien común. La tercera condición es la libertad, que consiste en carecer de pasiones y vínculos materiales, pues no cabe perfección —y, por tanto, soberanía y autoridad— si no se han domeñado los propios instintos. Aun supuestas estas tres condiciones, la soberanía no puede concebirse como un derecho que se ejercita en provecho propio, sino que es ante todo un servicio que el soberano ejerce en bien de la comunidad; porque no hay mayor beneficio para el hombre que ayudarle a corregir y dominar sus pasiones y encaminarlo a la realización de su más alto fin. Algacel concibe así al jefe político como un maestro de la comunidad; este magisterio se ejercita a través de una escala progresiva, que va desde la educación mostradora hasta la función correctora, y comprende siete escalones sucesivos: recta instrucción en los principios justos, admonición a seguir dichos principios, condenación de los extravíos, supresión material de los casos causantes de los extravíos, intimidación a los que se extravían y amenaza de castigos temporales, reprensión privada y reprensión pública. Cuando esta reprensión pública se realiza contra un superior indigno que ostente el poder de un modo peligroso para el bien común, hay que llegar hasta la guerra civil, que es entonces un deber de todo buen musulmán.

d) *Cualidades y deberes del soberano.*—El ejercicio del poder corresponde al soberano, que debe orientarlo al bien de la comunidad y constituye el más alto servicio que se puede realizar por cualquier ser social. La finalidad de este servicio es fundamentalmente educativa, social y religiosa y debe conducir a conservar la paz y la armonía social, preservándolas de las tendencias individualistas disolventes que nacen de los instintos. Este orden es necesario, pues sólo en la paz social puede realizarse el ideal de perfección del hombre. El soberano debe, por tanto, mantener dicho orden incluso utilizando la fuerza, aunque siempre de un modo caritativo, para dominar las pasiones contrapuestas y permitir el libre ejercicio de los actos que encaminan al hombre a su perfección. Pero para que la autoridad del soberano sea legítima, debe estar avalada por las condiciones naturales del que la ejerce, que son de dos tipos: origen de los títulos de soberanía y modo del ejercicio del poder. De acuerdo con las primeras condiciones, el soberano tiene que poseer real y formalmente la soberanía, que debe haber adquirido por sucesión legítima o por libre elección. Es cierto, reconoce Algacel, que la adquisición del poder por la fuerza y la as-

tucia es un hecho real, e incluso, en ciertos casos, el poder ilegítimamente alcanzado se ejerce rectamente; pero aun así este ejercicio del poder conserva el vicio de la ilegalidad de su origen. Pero, además de ostentar el poder con títulos suficientes y legítimos, el soberano debe ejercerlo con arreglo a las leyes establecidas, debiendo mostrar en el ejercicio de sus funciones su fuerza, su justicia, su inteligencia y su misericordia. Si el soberano no ejerce digna y noblemente el poder o carece de los títulos y virtudes necesarios, los súbditos no tienen obligación de obedecerle, e incluso tienen el deber de deponerlo, en el caso de que a la razón se le una también la fuerza, pues un sano sentido realista obliga a prevenir los graves peligros de la guerra civil, que puede sobrevenir cuando no se tienen los medios suficientes para imponer rápidamente los derechos del que posee los mejores títulos y cualidades para el ejercicio del poder.

e) *Limitaciones del poder del soberano.*—La dificultad de que el soberano de hecho reúna en grado suficiente las cualidades de ciencia, justicia, fuerza y capacidad, hace que deba estudiarse el modo de suplir dichas cualidades. Algacel se inclina por la creación de un consejo de doctos que puedan asesorar al soberano; de esta colaboración, dice, resulta beneficiado el soberano, pero también, y sobre todo, de este ejercicio del poder se beneficia la sociedad. El bien común de la sociedad obliga, por tanto, no sólo a ayudar por ese consejo al soberano, sino incluso a perdonarle las faltas de ciertas cualidades, que en pura teoría obligarían a su deposición, pues nunca debe cortarse un mal con medios que puedan provocar males mayores que los que se intentaba corregir; y aunque no se deba obedecer al soberano que se ha transformado en tirano, hay que adaptarse a la realidad y tolerarlo, cuando la desobediencia pueda poner en grave peligro el orden social y la paz. El reconocimiento pasivo del poder *de facto* y de los hechos consumados es una consecuencia del papel educativo del orden social que favorece el perfeccionamiento del hombre; y el ideal de la perfección exige a veces que sacrifiquemos el deber de la rebelión contra el tirano, como en tantas ocasiones obliga al sacrificio de los deseos y derechos individuales.

Para comprender esta tolerante actitud de Algacel hay que recordar la época en que vive. Los primeros musulmanes que pensaban haber "liberado" un gran imperio de manos de los infieles, no estaban dispuestos a tolerar fácilmente el ejercicio del poder por quienes no

tenían derecho ni capacidad para ello. Los juristas de los primeros tiempos de la *hégira* tampoco se avenían a someterse a los soberanos ilegítimos e incapaces, y predicaban la obligación moral de la deposición, incluso violenta, de los tiranos. Pero Algacel vive a finales del siglo XI de J. C., cinco siglos después de la *hégira,* a mucha distancia de la época heroica de la expansión del Islam; la burocratización del poder era ya un hecho consumado; y siendo necesario un mínimo de vida civil pacífica para que pueda desarrollarse el ideal ético, Algacel tiene que moderar su ideal político educativo. Para pensar, educar y levantar el alma a Dios es preciso tener asegurado un mínimo de sustento, de vestido y de habitación, vivir medio en paz con los vecinos y no depender perpetuamente de la batalla, de la persecución y de la muerte violenta. Al fin de cuentas, el fin de esta vida terrenal es depurar el espíritu humano para que Dios quiera acercar su luz al corazón e iluminarlo, lo demás son medios caducos y temporales; y si queremos alcanzar nuestro ideal de perfeccionamiento, en la práctica tendremos que transigir muchas veces con el mal menor del ejercicio injusto de la soberanía, antes que poner en peligro con nuestra intransigencia la posibilidad de alcanzar la felicidad eterna.

8. *La sabiduría como educación espiritual del hombre*

a) *El sentido práctico de la sabiduría.*—La realización de este ideal educativo es la meta de todos los esfuerzos del pensamiento de Algacel; porque lo que se busca es la sabiduría. La ciencia, gustaba decir Algacel, es un árbol cuyo fruto es la acción justa. El hombre busca su perfeccionamiento espiritual por medio del sentimiento religioso, que procede del conocimiento y se manifiesta por medio de las acciones justas. La sabiduría conduce al hombre a la práctica de buenas acciones por medio de esas "razones del corazón" que lo abren a la luz divina, que entonces nos dirige, como la brida segura al dócil corcel. Pero para llegar a este estado de perfección hay que recorrer un largo camino formado por las prácticas ascéticas, cuya finalidad es el más fácil cumplimiento de las obligaciones que impone la ley musulmana: conocimiento de la ley, profesión de fe, ablución, oración, limosna, ayuno y peregrinación. La realización material de estas obligaciones debe sobrepasar el marco de su cumplimiento formal y rutinario, ya que lo más importante es el espíritu con que se rea-

lizan dichos actos. Esto hace que Algacel estudie los requisitos que deben informar a la oración para que sea fructífera, y a la limosna para que sea meritoria; las ventajas del ayuno, que acalla las pasiones y cobra su más alto mérito cuando sólo Dios lo conoce, y la significación de la peregrinación canónica a la Meca, que es un acto de sumisión mediante el cual la razón se somete a la fe. Pero aparte de estas obligaciones canónicas existen también otras prácticas de devoción que no siendo obligatorias tienen, sin embargo, un alto valor espiritual, como la lectura y meditación del *Libro Sagrado* y la plegaria. Esta última es la más poderosa de todas las armas ascéticas, ya que aparta las tentaciones diabólicas, atrae la misericordia de Dios y fortalece el alma; la oración perseverante, pues, es la mejor formamadora del espíritu. La práctica de estos ejercicios debe estar acomodada a los deberes propios del estado y profesión del creyente, y los ejercicios ascéticos han de ser compatibles con la amistad y el amor; pero el amor del creyente no puede reducirse a un sentimiento puramente egoísta de familia o grupo, sino que debe extenderse a todo el prójimo, en tanto que los hombres todos son hijos de Dios, y no debe excluir ni aún a los pecadores, pues el pecado es digno de odio, pero el pecador merece compasión. Este mismo espíritu de caridad debe animar el celo religioso que el Islam impone como obligación, para amonestar, corregir y denunciar a los creyentes que no cumplan sus obligaciones religiosas. Finalmente, aunque el buen musulmán debe ser austero, esto no debe significar la repulsa absoluta de todo tipo de distracciones honestas, como sucedía con la música, que algunos teólogos intransigentes rechazaban, pero que Algacel admite plenamente.

b) *La elección de estado y su significación social.*—Para realizar este ideal de la vida religiosa, el hombre debe empezar por la elección de estado, analizando Algacel las ventajas e inconvenientes del matrimonio y del celibato. Las ventajas del matrimonio residen en que este estado hace al hombre cooperador de Dios en la obra de conservación y progreso de la especie humana, contribuyendo al crecimiento del Islam y apagando o al menos amortiguando la concupiscencia de la carne. Además, el matrimonio proporciona goces y placeres espiritualmente lícitos, confortando el espíritu, evitando la desolación de la soledad, predisponiendo al hombre por medio de la entrega al servicio de la familia, al mejor servicio de la sociedad y de

Dios, y facilitando el desarrollo y conservación de la economía doméstica gracias a la cooperación de la mujer. Por otra parte, la familia es la primera y más esencial escuela de virtudes sociales y políticas, mediante la cual el padre se ejercita y se habitúa a los deberes propios del mando, acostumbrándose a domeñar sus pasiones, pues sus impulsos egoístas chocan con los caracteres de los demás miembros de la sociedad familiar y así se acostumbra a refrenarlos. El celibato, por el contrario, tiene la ventaja de permitir que el espíritu humano quede libre de preocupaciones y cargas. Sin embargo, agrega Algacel, el ideal no consiste en ser célibe o casado, sino en ser buen célibe y buen casado, mejor aún, ser a la vez célibe y casado, contribuyendo a la propagación de la especie, pero sin que la vida familiar estorbe el servicio y la entrega a Dios; este ideal es el que practicó el profeta Mahoma. Cuando el musulmán se decide por el celibato, debe elegir entre la vida en el mundo y la vida solitaria; esta elección debe adecuarse al carácter y psicología personales. Esto obliga al asceta a un profundo conocimiento de su naturaleza, para así saber cómo pueda corregir mejor sus vicios, cómo debe someter sus pasiones guiándose por los caminos del espíritu —que son los que dirigen los pasos de la vida de perfección del asceta—, pero sin abandonar los cuidados y la conservación del cuerpo. Lo que verdaderamente ennoblece el alma es la sabiduría, que brota al mismo tiempo del conocimiento y del ejercicio de la voluntad; esta sabiduría espiritual produce un impulso hacia Dios que es distinto y aun contrario a las simples pasiones humanas y que es la única ruta que conduce a la auténtica felicidad.

c) *La ayuda divina.*—Pero este camino de perfección no es una vía natural; se apoya en la naturaleza, pero sobrepasa ésta y el asceta tiene necesidad, por tanto, de conocer los peligros que pueden acecharle en la vida sobrenatural y los medios extraordinarios que tiene para evitarlos y corregirlos. Los dos grandes riesgos de la vida de unión con Dios son la tentación y la sugestión. El corazón humano es como un edificio en el que constantemente estuviesen entrando las más variadas impresiones, procedentes de los sentidos externos e internos, sin que nuestra razón pueda evitar su presentación. De todas estas sensaciones, las más peligrosas son las imágenes que asaltan nuestro espíritu cuando nos encontramos más confiados, produciendo deseos inmediatos e incluso movimientos corporales; entonces el asceta tiene necesidad de conocer si esos impulsos proceden de los án-

geles o de los demonios. Pero este discernimiento de espíritus no sería posible si el asceta no contase con la ayuda sobrenatural de la Gracia divina, que es un auxilio especial y gratuito, que nace de Dios y mediante el cual el alma puede recibir la inspiración superior y abandonar sus propias inclinaciones, dividiéndose en ilustradora, invitadora, facilitadora, colaboradora y perseverante. Cuando esta Gracia divina se aposenta en el corazón humano, éste se convierte en la morada de Dios; si la rechaza, las tentaciones triunfan y el corazón se convierte en el trono del diablo. Tan sólo la oración y la penitencia son capaces de purificar nuestro espíritu, para que éste pueda rechazar las tentaciones y recibir las inspiraciones divinas, alejando las maléficas del diablo, que aunque a veces estén recubiertas por una aparente capa de bien, encierran dentro la semilla del mal. Aun así, el hombre, por su condición carnal, no puede evitar en absoluto la presentación de las tentaciones, y para dirigir su vida sobrenatural sólo puede tomar como criterio la intención que preside su vida, que es la que condiciona la eficacia de los cuatro grados que preceden a toda acción: idea, inclinación, juicio y propósito. Por esto, dice Algacel, las sugestiones del mal deben ser rechazadas desde su primer momento, ayudándose de la oración que es la más fuerte arma espiritual del hombre.

9. *Teoría del lenguaje*

Las necesidades interpretativas de los textos del *Alcorán* fueron la causa principal del desarrollo de los estudios filológicos en el Islam, que bien pronto acabaron planteando los problemas fundamentales de la filosofía del lenguaje. Los primeros que se preocuparon del problema del origen del lenguaje debieron ser los *mu'tazilīes* que defendían la hipótesis de la convención humana; los *mutakallimīes,* por el contrario, sostuvieron la tesis de la enseñanza divina. La polémica entre *mu'tazilīes* y *mutakallimīes* dio origen a una posición intermedia: Dios había inspirado al hombre los signos elementales del lenguaje, y a partir de ellos el hombre había desarrollado las lenguas. Esta posición fue la seguida por el maestro de Algacel el Imān al-Ḥaramayn Abū-l-Ma'ālī. Algacel no puede prescindir tampoco, por razones teológicas, de la tesis de la creación divina del lenguaje; sin embargo, ha sabido enfocar el problema distinguiendo entre el origen histórico y psicológico del lenguaje. En estricta teoría, dice Algacel,

cualquiera de las tres opiniones antes indicadas acerca del origen del lenguaje son verosímiles; Dios puede crear el lenguaje en tanto que es omnipotente; es posible que un grupo de hombres inteligentes, e incluso uno solo, fuesen dando nombre a las cosas para significarlas de algún modo; y si estas dos posiciones son posibles, también lo es la tercera por ser compuesta de una y otra. Desde el punto de vista del origen histórico del lenguaje, Algacel piensa que se carece de datos para afrontarla científicamente. Incluso la opinión común entre los musulmanes, apoyada en el texto alcoránico que dice que Dios enseñó a Adán a nombrar las cosas (*Alcorán*, II, 29, fundado en *Génesis*, II, 19-20), puede ser interpretada de cuatro maneras diferentes: 1.° Dios pudo inspirar a Adán la *necesidad* de dar nombre a las cosas, y Adán inventó los nombres; 2.° los nombres pudieron ser inventados por los ángeles, y Dios enseñó a Adán este lenguaje; 3.° Dios enseñó a Adán sólo los nombres esenciales: cielo, tierra, infierno, paraíso, etcétera, y Adán, por su parte, inventó los nombres de las cosas y de las artes y oficios, y 4.° Dios pudo enseñar el lenguaje a Adán, pero no sabemos si lo transmitió a su descendencia o si lo dejó olvidar o no lo pudo comunicar a otros.

BIBLIOGRAFIA

164. 'Abd al-Jālil, *Gazali Moraliste*. Pub. en el "B. de l'Institut Cath.", París, tomo XXVIII, 1937, pp. 189-197.

165. Algacel, *Maqpịṣp al-falāsifa*, El Cairo, 1331/1912 (trad. latina, ed. Muckle, *Algazel's Metaphysic*, Toronto, 1933).

166. — — *Tahāfut al-falāsifa*, ed. Bouyges, Beirut, 1927 (trad. latina medieval de C. Calonymus).

167. — — *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, El Cairo, 1312/1894 (trad. parcial de Asín Palacios).

168. —— *Al-Kīmiyyā' al-Sa'āda*, El Cairo, 1353/1934 (trad. de Field, Londres, 1910).

169. — — *Munqiḏ min al-ḍalāl*, El Cairo, 1309/1392 (trad. de Field, Londres, 1909).

170. — — *Ilŷām al-'awāmm 'an 'ilm al-Kalām*, El Cairo, 1309/1891 (trad. parcial de Asín).

171. — — *Al-Mīzān al-'Amal*, El Cairo, 1328/1910 (trad. francesa de H. Hachem, 1945).

172. — — *K. al-Mustaṣfà min 'ilm al-Uṣūl*, El Cairo, 1322/1904 (trad. parcial de Asín).

Asín Palacios, véase núm. 3.

— — Véase núm. 4.

— — Véase núm. 6.

173. — — *Sens du mot tehâfot dans les oeuvres d'El Ghazâli et d'Averroès*. Pub. en "R. Africaine", 1906.

174. — — *Un faqih siciliano contradictor de al-Gazzālī*. Pub. en el "Vol. Com. Centenario de M. Aruani", Palermo, 1910, pp. 216-244.

175. — — *La mystique d'Al-Gazzali*. Pub. en "Melanges F. Orientale", Beirut, 1914, t. VII, pp. 67-104.
176. — — *Una introducción musulmana a la vida espiritual*. Pub. en "R. d'Ascetique et Mystique", Toulouse, 1923.
177. — — *Un compendio musulmán de pedagogía*. Pub. en "R. de la Universidad", Zaragoza, 1924.
178. — — *Una sipnosis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algacel*. Pub. en "Anuario de H. del Derecho español", Madrid, 1925.
— — Véase núm. 7; en especial, pp. 20-25, 51-56, 74-78, 133-137, 148-153, 165-170, 220-225, 244,248, 283-290 y 478-485.
179. — — *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, Madrid, 1934-1941; en especial, vol. I, pp. 56-46, 56-59, 67-66, 68-72, 84-88, 124-130, 143-155, 168-172, 295-298, 303-309, 368-383; t. II. pp. 15-20, 103-107, 127-131, 295-305, 362-367, 384-390; t. III, pp. 295-298.
180. — — *El origen del lenguaje y problemas conexos en Algacel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm*. Pub. en "Al-Andalus", t. IV, 1939, pp. 253-281.
181. Beaurecueil, *Gazzali et S. T. d'Aquin; essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les "voies" thomistes*. Pub. en el "B. Inst. franc. Arqueologie orient", t. XLVI, 1947, pp. 199-238.
Boer, véase núm. 66, pp. 138-150.
182. — — *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazali*, etc., Estrasburgo, 1894.
Bouyges, véase núm. 67; en especial *I Le Maqāṣid d'Algacel y IV C'est du Maqāṣid que l'on a extrait les "Algazelis errores praecipuae?"*.
183. — — *Algazeliana*. Pub. en "Melanges Univ. St. Jospeh", Beirut, t. VIII, 1922, páginas 479-519.
— — Carra de Vaux, véase núm. 15, t. IV, pp. 156 y ss.
184. — — *Gazali, le traité de la renovation des sciences religieuses*, etc., París, 1891.
185. — — *Gazali*, París, 1902.
Cruz Hernández, véase núm. 10, t. I, pp. 153-183.
186. Ettinghausen, *Al-Ghazzāli on beauty*. Pub. en el vol. "Homenaje al Dr. Coomaraswamy", Londres, 1947.
187. Faris, *Al-Ghazzalī's rule of conduct*. Pub. en "Moslem World", t. XXXII, 1942, pp. 43-50.
188. Fieldd, *Al-Ghazali's Confession, translated by...*, Londres, 1909.
198. Gairdner, *Al-Ghazal's Miskhat al-anwar and the Ghazali problem*. Pub. en "Islamica", t. V, 1914, pp. 121-153.
190 — — *Al-Gazzalis Mishkāt al-anwār*, Londres, 1924; en especial, pp. 47-69, 81-90.
191. Gardet, *Texte d'Al-Ghazzalī*. Pub. en "R. Thomiste", t. XLIV, 1938, pp. 569-578.
192. Gosche, *Ueber Ghazalis Leben und Werke*, Berlín, 1858.
193. Karam, *La requisitoria de Algacel contra los filósofos*. Pub. en la "Ciencia Tomista", 1941, pp. 235-314.
194. Mac Donald, *The life of al-Ghazali, etc*. Pub. en "J. of Am. Oriental Soc.", tomo XX, 1899, pp. 71-132.
195. — — *The meaning of the philosophers by al-Ghazzali*. Pub. en "Isis", número 25, 1936, pp. 9-15.
196. Malter, *Die Abhandlung des Abu Hamid al-Gazzali, Antworten auf Fragen, etcétera*, Franckfurt, 1896.
197. Massignon, *Le Christ dans les Evangiles selon Ghazali*. Pub. en "R. des Etudes Islamiques", París, 1934.

Munk, véase núm. 33, pp. 366-382.

198. Obermann, *Der philosophieschen und religiöse Subjectivismus Ghazalis,* Viena, 1921.

Prantl, véase núm. 151, pp. 361-373.

Quadri, véase núm. 38, pp. 122 y ss.

199. Renon, *L'education des enfants des le prèmière âge, par l'Imâm Al-Ghazâlî.* Pub. en "Ibla", núm. 8., Túnez, 1948, pp. 57-74.

200. Ritter, *Das Elixier der Gluckseligkeit... Al-Ghazalis,* Jena, 1923.

201. Rubio, *La lógica de Gazzalí posada en rims por Ramón Lull.* Pub. en "A. de de l'Inst. d'Et. Catalans", t. V, 1913-1914, pp. 310-354.

202. Salman, *Algacel et les latins.* Pub. en "Ahdlma", t. X, 1936, pp. 103-128.

203. Schmölders, *Essai sur les ecoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali,* París, 1842.

204. Sherwani, *El Ghazzali on the theory and practique of polities,* Ḥaydarābād, 1935.

205. Smith, Margaret, *The forerunner of al-Ghazali.* Pub. en "J. R. A. S.", 1936, páginas 65-78.

206. — — *Ghazali's Risālat al-luduniyya.* Pub. en "J. R. A. S.", 1938, pp. 177-200 y 353-374.

207. Wensinck, *On the relation between Ghazali cosmology and his mysticism,* Amsterdam, 1933.

208. — — *La pensée d'Al-Ghazzali,* París, 1940; en especial 1-38, 39-75, 103-126 y 177-152.

VI

LOS ORIGENES DE LA FILOSOFIA ARABE OCCIDENTAL

1. *La formación del Islam español*

La posición de Algacel y sus ataques contra los filósofos, cierran el período creador de la filosofía árabe oriental; tras de su gran obra, de un lado polémica, de otro creadora de una nueva orientación teológico-filosófica, el pensamiento oriental sólo encontró "profesores" escolares y figuras de muy segunda fila. La continuidad del pensamiento filosófico árabe hay que venir a buscarla, por tanto, al otro extremo del mundo musulmán, y concretamente al límite occidental: la España musulmana. Pero para comprender bien este fenómeno hay que calar un poco en lo que fue la estructura del Islam español y revisar el concepto de la historia medieval de España, pues —excepción hecha de contados especialistas— la historia medieval de España "que se cuenta" traza una imagen falsa o cuando menos equívoca del Islam español. Los medievalistas españoles, tanto los historiadores como los filólogos, tan meritísimos en tantas cosas, parecen haberse obstinado en ignorar, no sólo la lengua árabe, sino hasta las circunstancias culturales de los musulmanes españoles, a los que se asigna el triste papel de huésped incómodo e indeseable. La historia medieval de España suele contarse como la de un cristianísimo y honrado pueblo que un buen día, por pura casualidad, fue subyugado por unas salvajes tribus orientales fantizadas por Mahoma; cuando la realidad fue que ni existía la comunidad española unitaria, tal como hoy la entendemos, cuando llegaron los musulmanes, ni éstos arriban por azar fortuito.

a) *La situación de España a la llegada de los musulmanes.*—La realidad histórica española que encontraron los musulmanes no era totalmente unitaria. Es cierto que el fondo etnológico de España, aunque sea muy complejo, ha tenido una personalidad muy acusada; el apego del español a sus costumbres tradicionales, la pervivencia de viejos modos vitales de tipo cultural mediterráneo y la conservación del vasco como lengua viva, subrayan la fuerza de las más viejas raíces etnológicas de España que los propios historiadores romanos ya habían advertido. Pero la romanización de España fue muy profunda, y sobre ella se establece la temprana predicación cristiana. Esta cristianización fue muy honda en las ciudades, pero mucho menos en el campo, y sólo la cristianización superficial de la masa campesina española explica la facilidad con que grandes núcleos cristianos pasarían luego a la nueva "religión oficial": la musulmana. En segundo lugar, la fusión de la población hispano-romana con la minoría germánica invasora no pasó de la superficie. Exagerando hasta el límite el número de germanos que entraron en España, no pasaron de unos cientos de miles, nada en relación con los seis millones de hispano-romanos que, como mínimo, debían poblar la Península. Las diferencias culturales —y al principio incluso religiosas— y el apartamiento de la mayoría de los hispanos romanos de la monarquía visigoda, impidió la fusión. La mayor parte de la población hispano-romana permanecía siempre al margen de las luchas políticas visigodas; y cuando la guerra civil entre los witizianos y don Rodrigo abrió el camino a la "intervención" musulmana, gran parte de la masa hispano-romana se sintió "liberada" de los godos; a lo más, debió pensarse, se iba a cambiar de dueño. En vísperas de la invasión musulmana, la España visigoda vivía aún a expensas del legado romano cristianizado; el Estado carecía de unidad y fuerza política, pues las rencillas dinásticas habían arruinado el prestigio de la monarquía visigoda. En cambio, todo lo que le faltaba de unidad, de vigor y de entusiasmo a la monarquía visigoda lo poseían los musulmanes, árabes y bereberes enfervorizados por la religión de Mahoma.

b) *La "ocupación" de España por los árabes.*—La situación política y militar de la Península hacía fácil el salto desde Africa, pero los califas orientales, inquietos por la extensión del imperio, siempre aconsejaron prudencia; fueron las incitaciones de los vitizianos y la sencillez y frutos de la razzia efectuada por el oficial bereber

Ṭarīf bn Malik en julio de 710 (Ramaḍān del 91), entre ellos unas docenas de esclavas españolas de sorprendente hermosura, las que decidieron la intervención. La facilidad con que derrotaron a los visigodos y se adueñaron de toda la Península, hizo el resto; pero los invasores no tenían ni número ni fuerza para imponerse sociológica y étnicamente a los españoles. De los 12.000 hombres que trajo Ṭāriq bn Ziyād no llegarían a 2.000 los que eran árabes; de los 18.000 de Mūsà bn Nuṣayr, al menos 3.000 eran bereberes. Después de la conquista, apenas unos miles más pasan el Estrecho, en su mayoría bereberes; tan sólo los 7.000 sirios de Kulṯūm, que a la muerte de éste pasaron con Balŷ a la Península, pueden considerarse como árabes. Por tanto, la masa de árabes y sirios que vienen a España puede evaluarse en 25.000: frente a más de 200.000 bereberes y a unos 7.000.000 de hispano-romanos. Por otra parte, los musulmanes que arribaron a España no venían acompañados de mujeres; después, el número de mujeres de raza árabe que llegaron a la Península fue insignificante. Los invasores tuvieron que tomar sus mujeres de las españolas, y dada la amplitud de la legislación coránica en materia matrimonial, al cabo de unas generaciones apenas quedaría una gota de sangre árabe en el torrente de sangre española, acrecentado por el gusto árabe, buscador de bellezas nórdicas, que alcanzó incluso a la familia reinante de los Omeyas, rubios de sangre y enamorados siempre de las bellezas de más blonda cabellera. Según un documento árabe recogido por Simonet, de 200.000 musulmanes que vivían en Granada en 1311, sólo 500 eran de raza árabe.

c) *La conquista de España por el Islam.*—Cuando en media docena de geniales paseos militares los musulmanes se adueñan de España, un inmenso silencio histórico cubre la reacción de la nobleza visigoda refugiada en las montañas del norte. La gran masa hispano-romana, por razones muy complejas, sociales, de prestigio y económicas —para librarse del tributo que pagaban tanto judíos como cristianos—, se islamizó bien pronto. Ibn al-Qūṭiyya (el hijo de la Goda), casi tiene un tono de jactancia cuando refiere la vida de su astuta y apóstata abuela. Unos pocos años más y el espíritu independiente y tenaz de la población indígena se habría adueñado del Islam peninsular enzarzado en las viejas rivalidades de tribu, y al par de los reinos cristianos, que ya apuntaban en el norte, hubieran surgido en el sur unos taifas mozárabes. Pero el 14 de agosto del 755 (1.º Rabīʿ I del

138), 'Abd al-Raḥmān bn Mu'āwiya desembarcó en el pequeño puerto andaluz de Almuñecar; y a base de un entusiasmo sin límites, una astucia refinada y maquiavélica, y mano dura, si se hacía necesaria, realizó la auténtica "conquista" de España e inició la integración política y social. Se constituyó así una población homogénea hispano-musulmana, que se distinguiría por su apego al trabajo, su destreza en la agricultura y el comercio, y que, primero en tierras del Islam, y luego, conforme avanza la Reconquista, en las cristianas, monopolizarían los oficios mecánicos, como caldereros, herreros, orfebres, alpargateros, jaboneros, armeros, tejedores, etc. Así la mayor parte de las palabras españolas de raíz árabe proceden de los nombres de oficios, mercados, medidas, edificios, ropa y calzado, jardines, campos, productos agrícolas, cocina, danza, canto y juegos; pues los españoles medievales, cristianos o moros, vivían en casas hechas por los mismos albañiles, vestían de igual modo, comían los mismos guisos y se divertían con idénticos juegos y fiestas. No debe extrañar, pues, que las más castizas locuciones españolas estén calcadas del árabe, desde la "buena o mala sombra" de sus varones, al "ángel" de sus mujeres, pasando por los "olés" *(wa-l-lāh)* de sus fiestas y el "ojalá" *(wa šā'a-l-lāh)* de sus expresiones populares.

Al mismo tiempo, a través de los viajes comerciales y religiosos al Oriente, el viejo legado griego, que los musulmanes habían recogido en los tiempos de al-Ma'mūn y Hārūn al-Rašīd, se transmite al-Andalus, donde un día brillará con luz poderosa la herencia de la filosofía, la matemática, la astronomía, la física y la medicina helénicas. Durante los largos años que durará esta asimilación cultural, la gran masa hispano-romana, que era la base de la población de al-Andalus, se irá islamizando paulatinamente. A quienes no vencían las ventajas económicas de la conversión a la religión de Mahoma, los seducirá el brillo y finura de su cultura, el atractivo de su literatura, o el amor que lleva a las cristianas a los harenes musulmanes. Durante la monarquía Omeya no existió una persecución organizada contra los cristianos; las tolerancia del Islam español resultaría hoy increíble. Fue precisa la blasfemia contra el Profeta, castigada con la muerte por la ley coránica, para producir unas docenas de mártires. Pero junto a este grito de coraje de una pequeña minoría, hay que poner los millones de antiguos cristianos que fueron islamizándose lentamente, hasta convertirse en auténticos creyentes. Fue esta masa, de

raza y sangre española, la que occidentalizó al Islam y dio su auténtica fisonomía a la España musulmana.

d) *La occidentalización del Islam español.*—El Islam, al fin de cuentas, llegaba a Occidente peculiarizado por la cultura oriental; pero bien pronto se advertían las diferencias entre el Islam español y el resto de los países musulmanes. Cuenta, por ejemplo un viajero oriental que recorría al-Andalus, que apenas logró conciliar el sueño en Málaga desvelado por el ruido de las zambras nocturnas. Sobre el Guadalquivir las barcazas de recreo hacían correr el vino entre los creyentes, casi con tanta abundancia como el agua en el cauce del río. El individualismo de tendencias anárquicas, mal endémico de los pueblos españoles, aparece bien pronto en el Islam español. Las marcas fronterizas (Zaragoza, Toledo, Mérida) rara vez permanecen sólidamente unidas al poder central. Y cuando se debilitan un poco los resortes del gobierno, una apasionada fiebre de separatismo amenaza siempre con disgregar al Islam español. Hasta los individuos aislados alzan bandera de autarquía, como los Banū Qāṣī, Marwān el Gallego o el famoso ʿUmar ibn Ḥafṣūn, mitad bandolero romántico y político calculador, mitad caballero y paladín español, coronado por la aureola del martirio de su hija. Pero estos sobresaltos no rompen la línea política, y ʿAbd-al-Raḥmān al-Nāṣir li-dīn Allāh, el tercero de nuestras crónicas, se atreve a proclamarse califa, integrando a los viejos hispano-romanos (los *muladíes*) en la aristocracia musulmana. Su sucesor, al-l-Ḥakam II al-Mustanṣir, llega a la medida, harto infrecuente en todas las épocas y países, de rebajar los impuestos.

Sin embargo, por extraño que parezca, jamás planearon los musulmanes españoles la conquista completa de la Península; los que mejor hubieran podido realizarla, ʿAbd-al-Raḥmān III, al-Ḥakam II y Almanzor, se contentaron con arrasar los reinos cristianos con sus *aceifas* anuales. Los árabes, fuera del desierto —como maravillosamente intuiría Ibn Jaldūn—, se aburguesan, se concentran en masas de población urbana y se hacen comerciantes, burócratas y mercaderes. Pero los hispano-romanos islamizados no eran mucho más guerreros. "Al-Andalus —dice en sus *Memorias* ʿAbd Allāh, último rey de la dinastía Zīrī de Granada—, tanto en lo antiguo como en lo moderno, ha sido siempre un país de sabios, alfaquíes y gente de religión... Por un lado [los granadinos] no querían someterse a nadie ni aceptar las decisiones de un gobernador; pero, de otra parte, eran las

gentes más cobardes del mundo y temían por la suerte de su ciudad [Elvira], ya que eran incapaces de hacer la guerra a nadie, aunque fuese a las moscas, de no ser asistidos por las milicias extranjeras." Así, desde los tiempos de la conquista, la base del ejército musulmán fueron las tropas de choque bereberes. No tiene que extrañar, pues, que el día que los grandes príncipes o los jefes excepcionales, como Almanzor, desaparecieron, las tierras del Islam español sólo sirvieron de campo de fricción entre los bereberes (almorávides, almohades, benimerines), que suben del norte de Africa, y los cristianos, que bajaban de Castilla. A lo largo de esta prolongada agonía, que duraría cuatro siglos, al-Andalus seguiría mostrando su entraña peculiar. La poesía árabe, artificio retórico reservado en el Oriente a poetas palatinos, por influencia de la lírica romanceada mozárabe, baja a las tabernas y a las callejas populares, como la de ese travieso Ibn Quzmān, cantor del eterno espíritu maldiciente y travieso de los andaluces; como la de al-Ramādī, el poeta libertado por capricho de una avestruz palaciega, Don Juan impenitente, a la vez que romántico y platónico enamorado, catador de toda clase de vinos y de fiestas, pues su corazón sabía latir al compás de cualquiera de las tres religiones (musulmana, judía, cristiana), profesadas en Córdoba. Incluso los propios musulmanes andaluces advirtieron su occidentalización; así cantarían Ibn Ḥazm como el más castizo de los españoles:

¡Lejos, muy lejos, perla de la China!
Me basta a mí con mi rubí de España.

2. *La constitución de la filosofía árabe española*

a) *La situación cultural pre-árabe.*—Las naturales necesidades de la ocupación militar de la Península y las luchas políticas que bien pronto conmovieron al naciente Islam español, unidas a la falta de una tradición filosófica fuerte en España, hicieron que hasta el siglo III de la *hégira* no apareciese en al-Andalus especulación filosófica que haya dejado huella. Con una frecuencia, demasiado apresurada para ser científica, se ha cargado sobre las espaldas de los intransigentes alfaquíes españoles la responsabilidad del aparente retraso de la aparición del pensamiento filosófico en la España musulmana; pero bien poco prueba este hecho, en verdad real, cuando, pese a esa

intransigencia, acabó por aparecer el pensamiento filosófico en al-Andalus. La razón, pues, de la relativamente tardía aparición del pensamiento filosófico en el Islam español hay que relacionarla con la indudable pobreza ideológica de la España visigoda. En el Oriente el Islam encuentra en seguida el pensamiento filosófico helénico; en España, cuanto se ha dicho sobre la supuesta continuidad del pensamiento español en el Islam andaluz es totalmente gratuito, sin una prueba documental en que apoyarse, por la sencilla razón de que mal se puede transmitir y continuar lo que empezaba por no existir. El historiador toledano Ṣā'id, que se complace en describir los préstamos literarios e ideológicos que el Islam había tomado de indios, persas, egipcios, alejandrinos, griegos, etc., nada dice de lo que pudieron tomar de la España visigoda. "En los primeros tiempos, España estuvo vacía de ciencia; ninguno de sus naturales se hizo célebre por este título. Sólo hay memoria de que existían, en algunas religiones, antiguos talismanes [tales como las columnas de Hércules y la torre de Hércules en La Coruña], obra de los reyes de Roma... *Y así continuó, falta de estudios filosóficos,* hasta que la conquistaron los musulmanes." Los nombres de Orosio, San Isidoro, San Julián y alguno más no sirven, sin más, para trazar la línea de una hipotética filosofía española pre-musulmana, y sólo los tópicos harto manidos de una larga tradición histórica, exclusivamente fundamentada en las fuentes latinas y apoyadas en la seguridad que la ignorancia del árabe ha dado a muchos de los historiadores medievales españoles, por lo demás hombres meritísimos, ha podido crear esa leyenda de la continuidad del saber pre-musulmán. Como ya indicó tajantemente Asín Palacios, la solución de continuidad que tuvo lugar entre los restos culturales hispano-romanos conservados durante la monarquía visigoda y la nueva realización cultural creada por el Islam español se debe a la pobreza ideológica de la cultura visigoda. "Aquella cultura, esencialmente bíblica —dice Asín Palacios—, cuyas fuentes primordiales eran las obras de algunos Santos Padres, que ignoraban la parte más sugestiva de la enciclopedia griega, la metafísica, no podía infundir en el Islam español el espíritu filosófico que las civilizaciones siríaca, egipcia y persa transmitieron al Islam oriental. Ni, ¿cómo había de comunicar a los extraños lo que a los propios no pudo transmitir?"

b) *Las relaciones culturales con Oriente.*—Pero si poco podía heredarse de la monarquía visigoda, tampoco era más lo que podían

aportar los musulmanes que acabaron con aquélla. La mayoría de los musulmanes que entraron en España eran bereberes, tan aguerridos como incultos, y los pocos árabes que con ellos entraron habían salido del Oriente mucho antes de que se iniciase el movimiento cultural de asimilación de la filosofía griega. Conquistada rápidamente la Península, sometida de buen grado la mayoría de la población indígena, el saber empezó en las ciencias más necesarias y prácticas y menos abstractas. Unos cincuenta años después de la conquista aparecen los historiadores; poco después, los juristas; unos años más tarde, los filólogos y los literatos. Las luchas políticas se complicaron con discusiones jurídicas y teológicas, y el Islam español se hubiese disuelto en un nacionalismo autonomista y anárquico sin la oportuna llegada de ʿAbd al-Raḥmān bn Muʿāwiya. Los omeyas, por pura intuición política, se opusieron a la difusión de las herejías hasta donde pudieron, y el Islam español fue el más ortodoxo de todos los pueblos musulmanes, debido a la vigilancia del "clero" ortodoxo mālikī, fiel aliado del estado omeya, primero; de las dinastías almorávides y almohades, después. El antagonismo político entre los omeyas cordobeses y los *ʿabbāsīes* de Bagdad sirvió de firme barrera para impedir la entrada de las novedades ideológicas orientales. Pese a estos esfuerzos, el encuentro con el mundo oriental fue inevitable, por las necesidades del comercio y por no poder prohibirse la peregrinación canónica a la Meca. El deseo de saber, la curiosidad natural del hombre, y aun el ansia de perfeccionar los conocimientos religiosos, produjo el encuentro entre los musulmanes españoles y las escuelas y sectas del Oriente; al regresar a España, los peregrinos traen consigo las ideas y los libros de los maestros que habían conocido o eran famosos en Oriente. Al mismo tiempo, nos llegan del Oriente literatos, poetas y músicos, atraídos por los omeyas o fugitivos de los *ʿabbāsīes*; entre todos van a introducir la filosofía en la España musulmana.

3. *Los vehículos de penetración de la filosofía en la España musulmana*

a) *La "recensión" del pensamiento "muʿtazilī"*.—El pensamiento filosófico entra en la España musulmana bajo cuatro vehículos diferentes: las doctrinas *muʿtazilīes,* las sectas *bāṭinīes,* la ciencia y las doctrinas religiosas. A principios del siglo III de la hégira, el médico

cordobés Abū Bakr Fāriŷ bn Salām hizo un viaje a Oriente y conoció en Basora al célebre maestro *mu'tazilī* Abū 'Uṯmān 'Amr bn Baḥr al Ŷāḥiẓ, introduciendo, a su regreso a España, sus libros y doctrinas, iniciando a varios discípulos en esta escuela y dando así origen a una escuela *mu'tazilī* española. Hacia el mismo tiempo llegó a España un literato de Bagdad, mitad espía, mitad misionero, llamado Abū Ŷa'far Aḥmad bn Muḥammad bn Hārūn, que también introdujo en al-Andalus los libros y doctrinas *mu'tazilīes.* Discípulo de estos dos introductores de la escuela *mu'atilī* en España fue Aḥmad bn 'Abd-Allāh al-Ḥabībī, que enseñó el sistema *mu'tazilī* de al-Ŷāḥiẓ, que había aprendido de Fāriŷ y de Aḥmad. También sostuvieron las tesis *mu'tazilīes* el jurista cordobés Abū Wahb 'Abd al-'Alī bn Wahb (muerto el 262 h., 875 J. C.), que estudió Derecho en Túnez, El Cairo y Medina, con los maestros *mālikīes,* y fue consejero del tribunal supremo del emir 'Abd al-Raḥmān II; su discípulo, el jurista *mālikī* cordobés Ibn Lubāba (225-314/838-926), consejero del tribunal supremo durante los reinados de 'Abd Allāh y 'Abd al-Raḥmān III; el pensador cordobés Jalīl bn 'Abd al Malik, conocido por Jalīl al-Gafla *(el íntimo amigo de la indiferencia),* que viajó por Oriente, estudiando con los maestros *mu'tazilīes* el *Comentario alcoránico* de al-Ḥasan bn Abī-l-Ḥasan de Bagdad, según la redacción de su discípulo 'Amr bn Fā'iḍ de Basora; como a su regreso a España profesase públicamente la doctrina del libre albedrío, fue además expulsado de la escuela del alfaquí Bāqī bn Majlad, y, tras de su muerte, fue asaltada su casa y quemados sus libros. Su principal discípulo fue el cordobés Abū Bakr Yaḥyà bn Yahyà, conocido por Ibn al-Samīna (muerto el 315/927), notable jurista y literato, a la par que historiador, científico y filósofo.

Un poco anterior a Ibn al-Samīna fue 'Abd Allāh bn 'Umar bn Ubbā, natural de Córdoba, *muftī* y profesor de derecho de la Mezquita Mayor, que también defendió la doctrina del libre albedrío. Pocos años después encontramos también en Córdoba al jurista Abū-l-Ḥakam Munḏīr bn Sa'īd, conocido por al-Ballūṭī (nacido el 273/886) a causa de ser oriundo del llano de las Bellotas (el actual valle de los Pedroches), que marchó a los treinta y cinco años al Oriente, estudiando en El Cairo y La Meca; al regresar a España enseñó las doctrinas *ẓāhirīes,* pese a haber sido nombrado por 'Abd al-Raḥmān III *qāḍī* supremo de Córdoba.

b) *Las doctrinas "bāṭinīes"*.—Pero, al mismo tiempo que se extendían por la España musulmana las doctrinas *mu'tazilīes*, penetraron también en el Islam español las herejías *bāṭinīes*, predicadas entre los bereberes españoles por misioneros llegados del norte de Africa. El año 237 de la hégira (851 de J. C.), un misionero levantino de luenga barba, cabello intonso y uñas largas predicaba ya la interpretación alegórica del *Alcorán*. Poco después, Abū 'Abd-Allāh Muḥammad bn Aṣbag (muerto el 327/939), natural de Ecija y discípulo del maestro *mu'tazilī* cordobés Ibn Lubāba, estudiaba en La Meca, junto con Muḥammad bn Fataḥ de Guadalajara, con el maestro *bāṭinī* Abū Sa'īd bn al-'Arabī. Otros *bāṭinīes* se dedicaron a la magia; como Maslama bn Qāsim de Córdoba (muerto el 353/964).

c) *El desarrollo de la ciencia*.—En cuanto al vehículo científico, al temor ante la excomunión pública, que significaba siempre la pena de muerte, se unía la falta de una auténtica tradición científica nacional y la necesidad o el gusto por la formación de focos esotéricos aislados, cuyas huellas son muy difíciles de encontrar. Hasta los tiempos de Muḥammad, 'Abd al-Rahmān III y al-Ḥakam II no aparecen científicos de algún renombre. Pero de algunos de estos científicos sabemos que profesaban las doctrinas *bāṭinīes* y *mu'tazilīes*, como Abū 'Ubayda Muslim de Valencia, que viajó por Oriente. También sabemos que enseñó la lógica el matemático Muḥammad bn Ismā'īl de Córdoba, apellidado al-Ḥakīm por sus conocimientos y que, al parecer, fue maestro del califa al-Ḥakam II. Algo parecido debió suceder con los médicos musulmanes españoles, que al principio eran meros prácticos empíricos, según testimonio del historiador Ṣā'id, hasta que a principios del siglo III de la hégira, el médico cordobés Aḥmad bn Iyās introdujo los métodos científicos de la medicina griega, recibida y continuada por los médicos musulmanes orientales, en este caso por influencia directa del célebre médico oriental Yūnus al-Ḥarrānī. Y al introducirse en la España musulmana la medicina científica, entran con ella las ideologías filosóficas de los médicos orientales. Precisamente Sulaymān bn Ḥassān Ibn Ŷulŷul, que comentó el año 983 el *Dioscorides*, escribió una *Historia de los médicos y de los filósofos*, hoy perdida, pero que fue utilizada por al-Qifṭī e Ibn Abī Uṣaybi'a. En algunos casos esta influencia fue inmediata, pues se sabe que la ideología del pensador y médico oriental al-Rāzī se introdujo en España en vida del gran médico persa, gracias a un comerciante de Jaén,

Muḥammad ibn Muflīt, que conoció y trató a al-Rāzī en uno de sus viajes a Oriente.

d) *El desarrollo de la espiritualidad.*—Pero junto con las sectas y herejías, la astronomía y la medicina, también la vida religiosa sirvió de vehículo a la introducción de la filosofía en al-Andalus. Los primeros nombres de ascetas musulmanes que conocemos en España son contemporáneos a la conquista, por ejemplo, Ḥanaš bn ʿAbd Allāh de Ṣanʿā', que firmó el acta de rendición de Pamplona; y Asín Palacios ha puesto de manifiesto cómo aparecen desde muy temprano focos eremíticos en toda la España musulmana. Al principio este ascetismo era rigurosamente práctico y personal, pero bien pronto la veneración y el deseo de apostolado hace que los ascetas se rodeen de discípulos y organicen la vida cenobítica. Como había sucedido antes en el Islam oriental, su fuente de origen hay que buscarla en el monacato cristiano; y el ambiente esotérico de los cenobios, la vida recogida y su natural proselitismo creó un clima propicio para el desarrollo y la difusión del pensamiento filosófico, que aparece mezclado con la teología y las prácticas de la vida espiritual.

4. *Muḥammad Ibn Masarra*

a) *Vida y escritos.*—Estas elementales ideologías, más o menos filosóficas, que fueron lentamente introducidas en la España musulmana,por medio de ese cuádruple vehículo *muʿtazilī, bāṭinī,* científico y ascético, van a encontrarse sintetizadas en la vida y en la filosofía de un gran pensador musulmán *español,* y subrayo el término *español,* porque española era la sangre que corría por sus venas, no por haber dado a su pensamiento "esa tendencia al idealismo místico y a la moral austera", como dice Asín Palacios, y que para muchos parece ser una constante común del modo de ser de los españoles, desde Séneca a Unamuno, opinión que personalmente no comparto. De todos modos, Ibn Masarra, aunque externamente islamizado, fue un español de sangre y de carácter. Su padre, ʿAbd Allāh Ibn Masarra, cuyos antepasados al islamizarse se acogieron al patronato de un bereber, no se sabe si de Fez o de Jaén, fue un hombre inquieto y emprendedor, de rubio cabello y esclarecido rostro, lo que estuvo a punto de jugarle la pesada broma de que lo vendiesen como esclavo en Ba-

sora, por haberlo confundido con un "eslavo", nombre genérico con que designaban los musulmanes a los europeos de allende los Pirineos. Viajero por razones comerciales, debió frecuentar las escuelas *mu'tazilīes* de Basora, adhiriéndose a sus doctrinas. Fue amigo de Jalīl al-Gafla, y al fin de sus días, arruinado en sus negocios, marchó a Oriente y murió en La Meca el año 286/899 J. C. Su hijo, Muḥammad Ibn Masarra, nació el 7 de *šawwāl* del 269 (19 de abril del 883), en la ciudad de Córdoba; sus biógrafos sólo nos cuentan que, catorce años después de la muerte de su padre, hacia el año 910 de nuestra era, apareció en una ermita de la Sierra de Córdoba, rodeado de un pequeño círculo de discípulos, que a simple vista eran un grupo más entre los muchos ascetas que allá vivían una vida de oración y penitencia. Pero no hay duda de que Ibn Masarra enseñaba las doctrinas *mu'tazilīes,* porque bien pronto fue acusado de sostener la doctrina del libre albedrío y de negar la realidad física de los castigos del infierno; y un docto y celoso alfaquí cordobés, Aḥmad Ibn Jālil al-Ḥabbāb escribió un libro refutando sus errores. Esto obligó a Ibn Masarra a expatriarse, recorriendo el norte de Africa en compañía de sus fieles discípulos Muḥammad "el hijo del medinés" e Ibn al-Ṣayqāl, y marchando al Oriente, donde estudió las doctrinas *mu'tazilīes* y *ṣūfīes,* regresando a Córdoba durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān III, confiado en la política liberal del gran califa. Sin embargo, la experiencia anterior y la influencia de los círculos esotéricos orientales hizo que Ibn Masarra procediese ahora de un modo secreto y alegórico. Con gran asombro de los ignorantes y piadosos alfaquíes cordobeses, que no sabían explicarse el porqué del éxito de Ibn Masarra, el cenobio de éste, en la Sierra de Córdoba —en el que reprodujo una de las habitaciones de la casa de María, una de las mujeres del Profeta, madre de su único hijo varón, Ibrāhīm, que copió durante su estancia en Medina—, empezó a crecer y multiplicarse sus discípulos. De sus libros nos han quedado muy pocas noticias y sólo conocemos dos títulos, *El libro de la explicación perspicaz (Kitāb al-Tabṣira)* y *El libro de las letras (K. al-Ḥurūf).* Perdidas todas las obras de Ibn Masarra, el conocimiento de su pensamiento resultaba totalmente imposible, hasta que Asín Palacios lo reconstituyó a base de los testimonios de Ibn 'Arabī, Ibn Ḥazm y Ṣā'id, confrontados con las noticias proporcionadas por los biógrafos e historiadores musulmanes. Entre sus primeros discípulos, aparte los dos ya citados Muḥammad "el hijo del Medinés" e Ibn Ṣayqāl, se cuentan Ḥayy bn 'Abd al-Malik, Jalīl, Muḥammad

"el hijo de Morón" y Aḥmad bn Ibn Montiel. Murió Ibn Masarra el 20 de octubre del 931 (319 h.), rodeado del respeto y veneración popular.

b) *El carácter del Uno Divino.*—La fuente principal de la filosofía masarri es la doctrina neoplatónica del pseudo-Empédocles musulmán (en realidad, por tanto, Filón, Plotino, Porfirio, Proclo, Jamblico y los gnósticos) y las doctrinas *ṣūfīes* de D̲ū-l-Nūn al-Miṣrī y al-Nahraŷūrī. Sin embargo, Ibn Masarra desarrolla de un modo peculiar el pensamiento de Plotino sobre el Uno divino y las cinco sustancias eternas. El conocimiento del Uno sólo puede conseguirse por medio de una intuición, que constituye el grado más alto de la unión mística; por esta intuición se concibe a Dios como aquella esencia a quien le pertenece de un modo absoluto y privativo la unidad, ya que ésta no puede alcanzarse por analogía. Pero Ibn Masarra encubría esta doctrina bajo una serie de imágenes y símbolos. Así, las cinco sustancias se personificaban en las cinco columnas que sostienen el cosmos, que es simbolizado por un edificio; el techo que envuelve el edificio que representa el cosmos es el Uno divino; las paredes representan los seres creados, por medio de los cuales se manifiesta *ad extra* la esencia divina del cosmos; la habitación interior es la esencia incognoscible de la Esencia divina, por lo cual carece de toda ventana, puerta u orificio por el cual pueda penetrar la razón humana para conocerla, pudiendo penetrarse tan sólo por medio de la intuición unificadora del éxtasis, que se consigue mediante el contacto con una columna exterior; esta columna es de la misma naturaleza que las cinco columnas o sustancias interiores, por lo que sirve de mediadora entre Dios y lo creado.

c) *El mundo de la creación.*—Todos los seres que existen, tanto espirituales como materiales, proceden de la *materia primera* causa del origen, de la conservación y del fin de todas las cosas creadas; su símbolo es el *Trono*. Como Dios es demasiado excelso y no puede relacionarse directamente con las criaturas, tiene que actuar mediante esta *materia primera* a través de una serie de emanaciones sucesivas. La realidad aparente es mantenida por Adán, Mahoma y Abraham; Isrāfīl, Gabriel y Miguel conservan la realidad íntima de las cosas; Malik mantiene el Infierno, y Riḍwān, el Paraíso. Todo el mundo de la creación está formado por cuatro grupos de fenómenos: 1.º Origen

y creación del mundo corporal. 2.° Origen y creación del mundo espiritual. 3.° Conservación y providencia de todo lo creado. 4.° Juicio y recompensa o castigo final. Todos los seres creados poseen un doble modo de ser: una realidad oculta, que representa el verdadero ser de las cosas, y otra realidad aparente, que es la que podemos contemplar por nuestros sentidos; la realidad interna sólo podemos alcanzarla por la intuición extática.

Antes de la creación Dios existía en medio de la *niebla* indiferenciada y emanada de la *materia primera*. Esta *niebla caótica* se informa al reflejar la Luz divina, brotando entonces las formas celestes o ángeles, que son cuerpos luminosos aptos para recibir los espíritus angélicos. La primera de ellas es el *Intelecto universal,* al que Dios infundió el conocimiento infinito de todo cuanto ha de existir y suceder. Este intelecto refleja en una lámina virgen toda su ciencia, como si fuera una pluma que escribe, por lo cual se le llama el *Cálamo divino*; y lo que este intelecto escribe de este modo es el *Alma universal,* la cual engendra a su vez a la *Naturaleza Pura,* último escalón del mundo creado de la luz. Después, la superabundancia del ser que emana de Dios se extiende hasta cubrir la misma *oscuridad,* mediante el intermedio de la *Naturaleza Pura,* produciendo así la *Materia segunda* o propiamente materia, que constituye el *Cuerpo universal,* que encierra dentro de sí lo que al desarrollarse originará el mundo generable y corruptible. Sobre este mundo de las formas así emanado volvió a derramar Dios su Luz, engendrándose entonces en cada una de ellas un espíritu inmaterial e indivisible, que se distingue entre sí según su mayor o menor capacidad para recibir la Luz divina. Para que estas formas materiales y los espíritus permanezcan, Dios crea los principios sustentadores, como son la razón y la iluminación para el espíritu, y la comida y bebida para el cuerpo. Finalmente, Dios ha creado para todos los seres la felicidad distributiva, que corresponde a la intención del sujeto; la felicidad conmutativa, que le pertenece según su constitución; la felicidad esencial, que es la adecuada a la perfección del ser, y la felicidad legal, que se le atribuye por el cumplimiento de la ley positiva. La felicidad o infelicidad verdaderas no es, sin embargo, la aparente que vemos en este mundo, sino la eterna.

d) *El conocimiento de Dios.*—Según esta concepción el Uno divino no puede poseer la ciencia del conocimiento particular, pues

ésta atentaría a su unidad y los hombres no podrían ser libres en sus actos; Dios conocería desde siempre la incredulidad de unos y la impiedad de otros, y los hombres no poseerían libertad para obrar. Así, Dios sólo conoce por la Ciencia universal, distinta de Dios, pero creada por El; y su conocimiento alcanza a los universales desde siempre. En cambio, Ibn Masarra, como buen *mu'tazilī,* no puede conceder a Dios el conocimiento eterno de los actos contingentes particulares, pues entonces Dios sería responsable del pecado y el hombre no tendría responsabilidad de sus actos; por tanto, la ciencia de lo contingente y particular tiene que ser *a posteriori.*

e) *El camino de la sabiduría moral.*—El hombre, dice Ibn Masarra, es libre en sus actos, y para realizar su fin y conseguir la felicidad eterna necesita de una regla de vida, que Ibn Masarra va a fundamentar en la teoría neoplatónica de la *katharsis.* El alma, por su unión con el cuerpo, está manchada por su contacto con la materia; para librarse de esta mancha y conseguir su destino definitivo, que todos los hombres conocen mediante la Revelación, los que siguen el camino de la perfección necesitan de una regla de vida, que Ibn Masarra trazó siguiendo las doctrinas ascéticas de D̲ū-l-Nūn al-Miṣrī y de al-Nahraŷūrī, que a su vez estaban inspiradas en las fuentes neoplatónicas alejandrinas y en las prácticas de los ascetas cristianos de la Tebaida. Esta regla encerraba las clásicas prácticas de la mortificación, penitencia, ayuno, pobreza, silencio, humildad, oración permanente, servicio de Dios, paciencia, amor al prójimo, confianza en Dios y, sobre todo, el examen diario de conciencia, que Ibn Masarra valoraba sobre cualquier otra práctica espiritual. Pero lo más interesante es que Ibn Masarra no utilizaba el examen diario de conciencia como método de la vía purgativa, para así conocer mejor nuestros pecados y vicios y avergonzarnos y librarnos de ellos, sino como método de la vía unitiva, para que este examen pusiera de manifiesto la intención de nuestros actos espirituales. Esto patentiza la extraordinaria importancia que Ibn Masarra dio a la doctrina del valor de la intención para juzgar nuestros actos. La intención es lo que hace meritorios y pecaminosos o indiferentes nuestros actos. Este examen constaba, según testimonio de Algacel, de seis partes: 1.° Compromiso natural de obrar con intención pura todo el día, conociendo los peligros de la tentación y desviación. 2.° Vigilancia atenta para que todo acto vaya precedido de recta intención. 3.° Examen de conciencia noc-

turno para conocer cuántas veces faltó la intención recta. 4.° Mortificación para castigar la negligencia. 5.° Penitencia para purgar las negligencias, repitiendo los actos con recta intención; y 6.° Reprensión para hacer brotar la contrición por las negligencias.

Esta purificación alcanzada mediante la regla espiritual proporciona al espíritu humano una virtud parecida a la propia del espíritu profético. La profecía no es un don especial que Dios otorgue gratis a quien le plazca, sino el supremo grado de perfección natural del espíritu humano. Nuestra alma, al quedar libre de toda imperfección, puede reflejar en sí la Ciencia divina, al igual que un espejo perfectamente pulimentado refleja las imágenes de las cosas, pudiendo prever así el futuro, interceder por los demás hombres ante Dios y aun llegar a realizar milagros. Este espíritu purificado no recibe en la vida futura premio ni castigo alguno de orden sensible; la felicidad futura consiste escuetamente en la separación del alma del cuerpo para así liberarse definitivamente de todo lazo material, de todo mal e identificarse al modo de ser divino.

5. *La escuela "masarrī"*

a) *Difusión del pensamiento "masarrī"*.—La tolerancia política de 'Abd al-Raḥmān III, continuada después por su hijo y sucesor al-Ḥakam II, se dio unida a una patente protección a los hombres de saber y un apoyo al cultivo de la ciencia, que al-Ḥakam II había ya iniciado cuando aún era tan sólo el heredero del trono; esta protección y tolerancia favoreció el desarrollo y la continuidad del pensamiento *masarrī*. Por otra parte, el respeto y la veneración que Ibn Masarra impuso por su vida devota y recoleta, impidió su condena oficial en vida y protegió su obra tras de su muerte, facilitando la difusión de sus escritos y la propagación de sus doctrinas. No es de extrañar, pues, que durante más de un siglo encontremos en los repertorios biográficos nombres de pensadores calificados como *masarrīes*; claro está que la mayor parte no son filósofos, en el sentido estricto del término, sino literatos, historiadores y teólogos, y al parecer siguieron fielmente las doctrinas y prácticas del maestro. Aparte de los dicípulos directos antes citados, deben mencionarse: Ṭarīf de Rota, Muḥammad al Fānī (muerto el 982 J. C.), Ibn Ujt 'Abdūn de Pechina (muerto el 986 J. C.), Rašīd bn al-Daŷāŷ de Córdoba (muer-

to el 986 de J. C.), Abān de Medina Sidonia (muerto el 987 J. C.), Ibn al-Imām al-Jawlānī de Córdoba (muerto el 990), Muḥammad al Qaysī de Jaén (muerto el 992 J. C.) y 'Abd al-'Azīz de Córdoba (muerto el 997 J. C.), que era nieto del emir Muḥammad.

Pero al morir al-Ḥakam II (366/976), la tolerancia e incluso la protección oficial de que habían gozado los pensadores y la ciencia sufrieron un rudo golpe. Dos años antes de su muerte, al-Ḥakam II había sentido ya escrúpulos de conciencia, dedicándose a la práctica de obras piadosas y, al parecer, debió recomendar a su hijo Hišām II —aunque sería más correcto decir a la madre de este infortunado califa—, que siguiese en todo los mandatos coránicos. El resultado fue que, apenas subió al trono Hišām II, fue nombrado *qāḍī* supremo de Córdoba el alfaquí Muḥammad ibn Yabqà, enemigo declarado de la escuela *masarrī*; y cuando Almanzor ocupa de hecho el poder real, para atraerse al clero musulmán a su política, apoyó la tendencia habitual de los alfaquíes contra el saber, ordenando el célebre expurgo de la biblioteca de al-Ḥakam II, destruyendo todos los libros de filosofía, lógica, astronomía y alquimia. Sin embargo, y pese a los ataques de los alfaquíes, los pensadores *masarrīes* fueron los que salieron mejor parados. Mientras Sa'īd al-Ḥimār, autor de la primera introducción a la filosofía escrita en España, 'Abd al-Raḥmān, conocido por "el Eúclides español", el polígrafo cordobés Ibn al-Iflīlī y los poetas Ibn al Jaṭīb, Qāsim el Omeya y Muḥammad de Pechina y tantos otros tuvieron que padecer cárcel o destierro, los *masarrīes* no dejaron de extenderse por todo el al-Andalus, pese al libro polémico del propio *qāḍī* Muḥammad ibn Yabqà, los ataques del maestro del califa Hišām II, el filólogo al-Zubaydī y a los libros antimasarríes del alfaquí Abū 'Umar bn Lub de Talamanca y 'Abd Allāh bn Muḥammad ben Naṣr bn Abyaḍ.

b) *La escuela de Córdoba.*—Los pensadores *masarrīes* se concentraron en torno a dos núcleos principales en Córdoba y Pechina (Almería), que estaban organizados como sectas esotéricas, bajo la jefatura de un *imām*, al que reconocían como jefe supremo y al que llegaron a pagar el *azaque* o diezmo canónico. El grupo cordobés tenía como núcleo principal la familia del *mu'tazilī* cordobés Abū-l-Ḥakam Munḏīr bn Sa'īd al-Ballūṭī (886-966), *qāḍī* supremo de Córdoba durante el califato de 'Abd al-Raḥmān III. Al parecer, y debido a las afinidades existentes entre las doctrinas *mu'tazilīes* y el pensamiento

masarrī, Mundīr debió conocer y hasta profesar algunos de los principios *masarrīes,* ya que los mismos biógrafos que nos cuentan explícitamente sus preferencias por las doctrinas *mu'tazilīes,* refieren de tres de sus hijos que fueron a la vez *masarrīes* y *mu'tazilīes*: al-Ḥakam (muerto en 1029 J. C.), que fue médico y fuente de los conocimientos *masarrīes* de Ibn Ḥazm; Sa'id, muerto en el saqueo de Córdoba por los bereberes (1013 J. C.), y 'Abd al-Wahhāb, famoso por su ascetismo (muerto el 1044 J. C.). Un cuarto hermano, 'Abd al-Malik, juez de injusticias durante el califato de al-Ḥakam II, sólo fue *mu'tazilī* y fue ejecutado por orden de Almanzor el 979, por haber participado en una conspiración en favor de los Omeyas.

c) *La escuela de Pechina.*—También el grupo de Pechina debió originarse bien pronto, pues en la segunda generación de discípulos de Ibn Masarra aparecía Ibn Ujt 'Abdūn de Pechina, que viajó por el Oriente y residió en Córdoba. Unos años más tarde, encontramos que el grupo de Pechina poseía al *imām* o jefe de los *masarrīes,* llamado Ismā'īl bn 'Abd Allāh al-Ru'aynī, hombre de vigorosa personalidad y de raigambre española y contemporáneo que fue de Ibn Ḥazm. Vivió entre el 950 y el 1040, como fechas extremas, y sabemos de él que hacía vida ascética de retiro, entregado a las prácticas piadosas. Puede suponerse que debió haber vivido en Córdoba, pero que se refugió más tarde en Pechina para evitar la persecución de los alfaquíes cordobeses, por lo que se puede conjeturar que llegó a Pechina hacia el 980. Inició Ismā'īl en las doctrinas *masarrīes* a su hijo Abū Hārūn y a una hija, cuyo nombre desconocemos, pero que se hizo famosa por su cultura literaria y filosófica, su piedad y su religiosidad, casándose con un médico llamado Aḥmad, también de ideología *masarrī.* No es de extrañar, pues, que un hijo nacido de este matrimonio, llamado Yaḥyà, fuese también del grupo *masarrī* de Pechina. Igualmente perteneció a este grupo Ibrāhīm bn Sahl de Orihuela (o Ecija), acérrimo partidario de Ismā'īl.

d) *El comunismo "masarrī".*—Las inevitables interpretaciones a que se presta todo conjunto doctrinal debió ser la causa de que surgiesen diversas posiciones hermenéuticas respecto de la doctrina esotérica de Ibn Masarra, y esta diversidad de interpretaciones ocasionó el cisma, pues Ismā'īl al Ru'aynī se apoyaba en la fácil afirmación de que solo él conocía el auténtico sentido esotérico del pensamien-

to de Ibn Masarra y en la autoridad que, en su condición de *imām*, tenía para imponer sus interpretaciones. Los principios que escandalizaron a los *masarrīes* cordobeses, como al-Ḥakam al-Ballūṭī, al propio yerno de Ismā'īl, el médico Aḥmad y al mismo nieto del *imām*, Yaḥyà, fueron que Ismā'īl parecía sostener que Dios no conocía en modo alguno lo que ha de suceder, que el asceta iniciado no tenía por qué someterse a ninguna ley, que era lícito el amor libre y que había que expropiar los bienes y a aun matar a los que no pensasen de este modo. Los seguidores de Ismā'īl, gente sencilla y no acostumbrada a demasiadas sutilezas, interpretaron literalmente la doctrina *masarrī* de que Dios es demasiado noble para que se le pueda atribuir ninguna acción, ni siquiera las puramente gnosológicas; exagerando la doctrina *masarrī* de que los sabios pueden adquirir, por su alta perfección espiritual, un grado de purificación definitiva, que se identificaba con la profecía, los partidarios de Ismā'īl le atribuyeron el gozar del don de la profecía, del poder de hacer milagros y de entender el lenguaje de las aves, que, según el *Alcorán* (XXVII, 16), es signo de santidad, venerándolo, reconociéndolo como *imām* y llegando a pagarle el *azaque* o diezmo canónico. Pero, dando un paso más, los seguidores de Ismā'īl pensaron que sólo ellos estaban en posesión de la verdad absoluta; los que no pensaban así eran infieles y, de acuerdo con las doctrinas coránicas, que ordenan la muerte y el expolio de los infieles, sostuvieron que tenían derecho y aun obligación de arrebatar a los demás vidas y haciendas. Naturalmente que estos principios no pudieron llevarlos a la práctica, si no por falta de deseos, sí por escasez de medios; pero intentaron realizarlos entre ellos, pues la posesión de bienes es un estorbo para la perfección, y el asceta sólo debe poseer lo indispensable para su sustento. Estos principios, que Ibn Masarra exigía a una minoría, Ismā'īl quiso hacerlos obligatorios para todos los hombres, llegando a decir que "todas las cosas que se poseen en este mundo son ilícitas... y que, por consiguiente, en lo que se refiere a la licitud de la propiedad, no hay diferencia alguna entre los bienes adquiridos por el trabajo, el comercio o la herencia, y los bienes obtenidos por medios violentos, salteando caminos, y esto, porque lo único que a todo musulmán le es lícito poseer es el sustento cotidiano, sea cualquiera el medio que emplee para procurárselo".

Si las doctrinas comunistas sobre la propiedad tuvieron siempre una eficacia proselitista, no hay que extrañar que la tuviesen también en aquellos tiempos de anarquía, de luchas de clases, motines y sa-

queos, que acompañaron al final del califato; mucho más cuando a ellas se unía la anarquía moral y sexual. "Me consta también como cosa cierta —escribe Ibn Ḥazm— que Ismā'īl admitía como lícito el matrimonio o unión sexual contratado por un período de tiempo." Este matrimonio temporal no era nada nuevo, pues en la Arabia preislámica existía ya una forma de cuasi contrato que venía a significar la simple unión sexual libremente estipulada, por un plazo de tiempo fijo y mediante una retribución del varón a la mujer; y aunque Mahoma lo había prohibido, nunca desapareció del todo. Para resucitar esta vieja institución consuetudinaria, Ismā'īl se apoyó en la teoría de la perfección absoluta del asceta, que por su alto grado de perfección no tiene necesidad de someterse a las leyes positivas, pues su espíritu es tan noble que ya no puede contaminarse con nada de lo que pueda ser dañino a los demás. También negaba Ismā'īl la resurrección de los cuerpos y el juicio final; la auténtica resurrección del alma consistía en su separación del cuerpo. En cambio, el mundo de la creación es un conjunto perfecto y eterno, que perdurará para siempre, tal como existe y que nunca podrá ser aniquilado.

El cisma de Ismā'īl y la popularización de sus doctrinas representaba la liquidación del pensamiento *masarrī*; pero el caudal ideológico movilizado por esta escuela, no desapareció, sino que se constituyó en la médula filosófica del pensamiento de los *ṣufīes* andaluces. La formación de los reinos de taifas, la rivalidad entre los príncipes, la destrucción del califato, la emigración de los pensadores y de los libros de Córdoba, facilitaron el desarrollo del pensamiento *ṣufī*, empapado de filosofía neoplatónica. Incluso en Córdoba aparece una escuela *ṣūfī*, independiente de la *masarrī*, fundada por Yaḥyà bn Muŷāhid de Elvira (muerto el 366/977), que cobró gran importancia tras la caída del califato. Pero, en el aspecto filosófico, la continuidad del pensamiento *masarrī* se encontrará en la escuela de Almería, hehedera directa de la escuela *masarrī* de Pechina.

BIBLIOGRAFIA

Algacel, véase núm. 167, t. IV, p. 281.
Asín Palacios, véase núm. 9; en especial pp. 22, 27-29, 31-38, 40-41, 44-92, 94-139 y 179-203.
209. Castro, Américo, *España en su historia*, Buenos Aires, 1948, en especial pp. 46-79 y 215-469.

210. Cruz Hernández, *Spanien und der Islam.* Pub. en "Saeculum", Munich, 1953, tomo III, pp. 354-377.
— — véase núm. 16, t. I, pp. 187-238.
211. al-Ḍabbī, edt. Codera, BHA, bs. 69, 163, 325 y 1371.
212. al-Faraḍī, edt. Codera, BHA, bs. 54, 106, 127, 179, 199, 209, 331, 389, 417, 437, 544, 636, 650, 834, 835, 973, 1036, 1965, 1187, 1202, 1230, 1296, 1329, 1359, 1361, 1364, 1421, 1452, 1578, 1662.
213. García Gómez, Introducción a M. Pidal, *"Historia de España, tomo IV, España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba", por Levy Provençal,* Madrid, 1950; en especial pp. XV-XVI, XIX-XX, XXIII-XXIX y XXXII-XXXIV.
214. Ibn al-Abbār, *Takmila, edt.* Codera, BHA. bs. 113, 186, 199, 281, 320, 325, 339, 347, 354, 356, 389, 1229 y 1259.
215. Ibn'Abd Rabbi-hi, *al-'Iqd al-farīd,* edt. Bulaq, 1293/1876, t. I, pp. 275-324.
216. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt,* edt. El Cairo, 1293/1876; t. I, pp. 191- 194; t. II, pp. 763-768.
217. Ibn Baškuwāl edt. Codera, BHA, bs. 332, 470, 809 y 816.
Ibn Ḥazm, véase núm. 26, t. I, pp. 3, 24 y 65-69; t. IV, pp. 80, 198, 200 y 226.
218. Ibn 'Iḏārī, *Bayān,* edt. Dozy, t. I, p. 201; t. II, p. 92.
Ibn Jallikān, véase núm. 74, t. II, p. 338.
219. Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ,* edt. Estambul, 1302/1895, p. 58.
220. al-Maqqarī, *Analectes,* edt. Leyden, t. I, p. 560; t. II, p. 376.
221. Millas Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española,* Barcelona, 1949, pp. 23-32 y 37-38.
al-Qifṭī, véase núm. 60, p. 16.
222. al-Ṣafadī, ms. 192 de la col. Gayangos, folios 55-59.
Ṣa'īd, véase núm. 39, pp. 666, 851, 853, 857 y 927.
223. Sánchez Albornoz, *España y el Islam,* Buenos Aires, 1943.
224. — — *La España musulmana,* Buenos Aires, 1946, t. I, pp. 9-27.
225. Ša'rānī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya,* t. I, pp. 59-61, 66-95.
226. Simonet, *Historia de los mozárabes de España,* Madrid, 1887-1903; en especial, p. 788.

VII

IBN ḤAZM DE CORDOBA

1. *Vida y escritos de Ibn Ḥazm*

La labor enciclopédica del gran polígrafo cordobés Ibn Ḥazm nos permite conocer el rico clima cultural y filosófico del primer "siglo de oro" del Islam español, iniciado a la subida al trono de ʻAbd al-Raḥmān III. La riqueza de las bibliotecas andaluzas, la rapidez con que los libros y el pensamiento del Oriente llegaban a España y el rápido desarrollo del arte, la literatura y la ciencia andaluzas indican el alto nivel cultural del Islam español. En este clima intelectual de la Córdoba califal se formó Abū Muḥammad ʻAlī bn Aḥmad bn Saʻīd Ibn Ḥazm, nacido el 30 de Ramaḍān del año 384 (7 nov. 994), de alcurnia seguramente española e hijo de un funcionario palatino siempre leal a la gran monarquía omeya. Educado durante su infancia en el harén, aprovecharía en sus obras las experiencias y enseñanzas de este educación, principalmente en el célebre *Collar de la Paloma* o *Libro del Amor*. "Yo he intimado mucho con mujeres —escribe— y conozco tantos de sus secretos que apenas habrá nadie que los sepa mejor, porque me crié en su regazo y crecí en su compañía, sin conocer a nadie más que ellas y sin tratar hombres hasta que llegué a la edad de la pubertad... Yo no sé cuál será la razón de que este modo de ser se apodere de las mujeres, si no consiste en que tienen el pensamiento desocupado de todo lo que no sea la unión sexual y sus motivos, el marteleo y sus causas y el amor y sus diferentes aspectos, pues no se ocupan de otra cosa ni han sido creadas para nada más." Estas experiencias y su prematura iniciación sexual influyeron en su carácter y en diversos trastornos psicofisiológicos que él mismo ha

descrito, conduciéndole a veces a una preocupación excesiva por el tema sexual que se advierte también en sus tempranos amores. Muy joven aún, a los trece años, se enamoró de una de las muchachas de su casa, de pelo rubio; desde entonces, confesaría después, siempre le atraerían las bellezas rubias y no le impresionarían las morenas. Este amor, que no fue compartido, dejaría honda huella en Ibn Ḥazm. A los diecinueve años se enamoró de otra chica, Nu'm (Felicidad), pero este amor correspondido fue roto por la muerte, quedando desconsolado Ibn Ḥazm. Sin embargo, unos años más tarde volvería a enamorarse; casándose, ya hombre maduro, y habiendo dejado tres hijos.

Fiel como su padre a la dinastía omeya, se vio arrastrado en la caída de ésta, y si bien llegó a ocupar el cargo de visir en la fugaz restauración legitimista del califa 'Abd al-Raḥmān V al-Mustaẓhir, sus luchas políticas le ocasionaron largos períodos de prisión y destierro. Retirado, al fin de su vida —cansado de los fracasos políticos y de la lucha polémica en defensa de las teorías ẓāhirīes—, a su casa solariega de *Casa Montija,* en los alrededores de Huelva, murió el día 28 de Ša'bān del año 455 (15 de julio de 1063). De su gran labor escrita hay que citar aquí las siguientes obras: *El libro de los caracteres y la conducta* (K. al-Ajlāq wa-l-Sīr), *Acerca de la clasificación de las ciencias* (K. fī Marātib al-'Ulūm), *El libro de los principios de los fundamentos jurídicos* (K. al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām), *El libro de las soluciones divinas* (K. al-Fiṣal), *Sobre el conocimiento que tiene el alma de las cosas diferentes de ella y de la ignorancia que tiene de sí misma* (Faṣl fī Ma'rifat al-nafs bi gayri-ha wa ŷahal-hā bid̲āti-hā), *Acerca del auxilio divino para encontrar por método compendioso el camino de la salvación* (R. al-Tawafīq 'alà šāri' al-naŷāt bi-ijtiṣār al-ṭarīq), y el ya citado *Collar de la Paloma* (Ṭawq al-Ḥamāma).

2. *La enciclopedia científica de Ibn Ḥazm*

a) *Clases y contenido de las ciencias.*—El pensamiento filosófico de Ibn Ḥazm va a mostrar la difusión que la filosofía había alcanzado en el Islam español a finales del siglo x y principios del siglo xi. Ibn Ḥazm, naturalmente, no es un filósofo en el sentido riguroso del término, como no lo fueron tampoco los escolásticos latinos; es, a lo más, un teólogo y, sobre todo, un historiador de la teología y del derecho

musulmán; pero el uso y aplicación que hace de la filosofía descubre una ideología filosófica, cuyos fundamentos se exponen en el *Fiṣal,* del que podemos extraer la ideología filosófica de Ibn Ḥazm en el mismo sentido que a través de las *Sumas* de Santo Tomás podemos conocer el pensamiento filosófico del Doctor Angélico. El pensamiento que utiliza Ibn Ḥazm como fuente principal de su filosofía es la síntesis neoplatónica musulmana y la lógica aristotélica.

El profundo conocimiento que Ibn Ḥazm tiene de la enciclopedia científica de su tiempo, heredera del legado griego, es puesto de manifiesto en uno de sus pequeños escritos, titulado *Epístola del auxilio divino para encontrar por método compendioso el camino de la salvación,* donde ha trazado Ibn Ḥazm un esquema de la estructura y profundidad de los conocimientos filosóficos de la España musulmana del siglo XI. "Las ciencias de los antiguos —escribe Ibn Ḥazm— son las siguientes: 1.º La filosofía y las leyes de la lógica, sobre las cuales discurrieron Platón, su discípulo Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y quienes siguieron sus huellas. Esta ciencia es buena y de elevado rango, porque en ella estriba el conocimiento intuitivo del mundo entero, con todo cuanto hay en él, sus géneros y especies, sustancias y accidentes; a más de fijar las condiciones que ha de reunir la demostración apodíctica, sin la cual no puede constar la verdad o el error de ninguna cosa. La utilidad de esta ciencia es, pues, muy grande para discernir las esencias reales de los seres y eliminar lo que no pertenece a ellas. 2.º La ciencia de los números... Es también ciencia buena, veraz y apodíctica; pero su utilidad es tan sólo para la vida de acá abajo, pues aprovecha no más que para dividir los caudales... 3.º La ciencia de la geometría, de la cual trataron el compilador del *Libro de Euclides* y quienes siguieron su dirección. También es ciencia buena y apodíctica. Su principio fundamental es el conocimiento intuitivo de la relación proporcional de las líneas y las figuras, unas con otras. Ese conocimiento se aplica a dos cosas: una, a comprender la descripción de la forma exterior de las esferas celestes y de la tierra; otra, a la elevación de los pesos, a la arquitectura y a la agrimensura... 4.º La astronomía, de la que trataron Ptolomeo y, antes que él, Hiparco y,después, los que siguieron el camino de ambos, o también quienes siguieron el camino de otros [astrónomos] anteriores a aquellos dos, de las gentes de los Indios, Nabateos y Coptos. Es ciencia apodíctica [basada en] la experiencia sensible y moralmente buena. Su objeto es conocer las esferas celestes, su movimiento circular, sus interseccio-

nes, sus polos y sus distancias; y conocer también los astros, su movimiento de traslación, sus magnitudes, sus distancias y las órbitas de sus revoluciones. La utilidad de esta ciencia consiste tan sólo en que por ella se alcanza a conocer la perfección de la obra de arte [del cosmos] y la gran sabiduría del Hacedor. 5.º La medicina, de la cual trataron Hipócrates, Galeno, Dioscórides y quienes siguieron su ruta. Ella enseña a curar los cuerpos de sus enfermedades... Es ciencia buena y apodíctica, pero útil tan sólo para la vida presente. Además no es un arte general, puesto que a menudo vemos que los habitantes de lugares desiertos... se curan de sus enfermedades sin médico y sus cuerpos gozan de salud sin tratamiento alguno, exactamente igual que quienes usan medicinas y aún más." Estos saberes han sido recibidos por los árabes de los griegos, pero tienen su raíz en el saber que Dios dio al hombre, y su jerarquía depende de su utilidad para la vida total del hombre. Su estudio debe iniciarse, tras haber adquirido el lenguaje, por la lectura y escritura, seguidas de la literatura, matemáticas, física, filosofía y teología.

b) *Clasificación de las ciencias.*—Todos los saberes pueden agruparse en peculiares de cada pueblo, generales para todos los hombres y mixtos, de acuerdo con el esquema de la página 167.

Como Ibn Ḥazm se refiere en varios lugares de su obra a la clasificación aristotélica de los saberes, en este caso ha realizado la suya ateniéndose a la situación sociológica e histórica del saber en la cultura de su tiempo. En este sentido, Ibn Ḥazm conocía el extraordinario desarrollo de las ciencias religiosas, de la filología y de la historia dentro del Islam y sus diferencias respecto a las ciencias religiosas de los judíos y cristianos y a las historias y literaturas nacionales de otros pueblos. Del mismo modo se explican ciertas omisiones a simple vista injustificables, como las de la economía y la política; pero respecto a la primera cada vez se perfila más claramente la idea de que el Islam fue refractario a la economía; y en cuanto a la segunda, en el Islam es una parte de la teología. La intención práctica de su clasificación le lleva a otras arbitrariedades aún menos científicas, como la división de la medicina en medicina del alma (ética) y del cuerpo, con lo cual expulsa a la moral de la filosofía, como él mismo hizo en su libro de moral *Los caracteres y la conducta*. Ibn Ḥazm, por tanto, considera a todos los saberes de su tiempo en un plano de igualdad

- **Saberes del hombre**
  - Particulares de cada pueblo
    - Teología
      - Sagrada Escritura.
      - Derecho.
      - Tradición.
      - Teología dogmática.
    - Historia
      - Externa.
      - Interna.
    - Filología
      - Gramática.
      - Lexicografía.
  - Generales de todos los hombres
    - Matemática
      - Aritmética.
      - Geometría teórica.
      - Agrimensura.
    - Medicina
      - Del alma
        - Etica.
      - Del cuerpo
        - Caracterología (temperamentos).
        - Anatomía.
        - Patología
          - Quirúrgica.
          - Terapéutica
            - Higiene (preventiva).
            - Clínica (curativa).
    - Astronomía.
    - Filosofía
      - Sensible
        - Física
          - Mineralogía.
          - Botánica.
          - Zoología.
      - Racional
        - Natural
          - Física
            - Cosmología.
            - Mecánica.
        - Divina
          - Metafísica.
  - Ciencias mixtas
    - Poética
      - Crítica literaria.
      - Preceptiva.
    - Retórica.
    - Interpretación de los sueños.

y los clasifica de acuerdo con el juicio práctico de su utilidad para el hombre como ser religioso.

c) *Los principios del conocimiento.*—De los diversos saberes filosóficos cultivó Ibn Ḥazm la lógica, la metafísica y la física, si bien estas dos últimas de un modo incidental; sobre la matemática confiiesa su ignorancia. En lógica y teoría del conocimiento, Ibn Ḥazm es fundamentalmente aristotélico, y su lógica no pasa de ser un compendio introductorio en la terminología y mecanismo lógicos; su gnosología es también muy reducida. Pero frente a la corriente neoplatónica, Ibn Ḥazm considera que el alma humana, al unirse al cuerpo, no poseía conocimiento alguno y el hombre al nacer carece de toda idea y sólo posee la sensibilidad, el movimiento voluntario y las facultades meramente vegetativas. Al desarrollarse el hombre, el alma adquiere el discernimiento, por el que comprendemos las percepciones de los cinco sentidos y el conocimiento de las verdades intelectuales de evidencia inmediata. Los primeros principios, que son verdaderos por sí mismos sin necesidad de demostración, constituyen el punto de partida de toda deducción.

También se planteó Ibn Ḥazm el tema de los universales, a propósito del problema teológico de si el nombre se identifica o no con la cosa nombrada; al inclinarse por una respuesta negativa, Ibn Ḥazm piensa que los nombres no son otra cosa que expresiones significativas y distintas de los objetos denominados, empleados con el fin de que los que hablen se entiendan mutuamente, es decir, se hagan comprender los unos a los otros las ideas que desean expresar y las distingan entre sí. Pero existe una relación entre el nombre y la cosa nombrada, por lo cual los universales no pueden ser los estados o modos de ser posibles de los *aš'arīes*. Los universales —dice Ibn Ḥazm— si no se corresponden con las cosas reales son privaciones, y si se corresponden con las cosas reales, o bien son realidades mentales o intenciones, o bien son esas mismas cosas. En el caso de ser realidades mentales, tienen un correlato real con el cual se relacionan por medio de las ideas intencionales.

3. *La concordancia de la razón y la fe como caminos del conocer humano*

a) *La actitud humana ante el saber.*—La genialidad de Ibn Ḥazm, aparece, en primer lugar, a la hora de establecer su actitud ante el problema del saber. Los hombres —dice— se dividen en dos actitu-

des antagónicas ante el problema del saber; unos renuncian a todo conocimiento científico, contentándose con la creencia no razonada en la verdad revelada; otros sobrevaloran los conocimientos obtenidos por la razón. Al primer grupo pertenece la generalidad de los hombres que asienten firmemente a las verdades y cuyos corazones reposan confiados en su fe, sin que se sientan excitados a buscar pruebas o argumentos de ella. Esta actitud, primaria y primera en el hombre, fue la del propio Ibn Ḥazm, hasta tanto no aprendió "los métodos de la demostración lógica, y gracias a Dios los llegó a dominar, pero ellos no aumentaron ni en un átomo la certeza de mi fe anterior —dice—; es más: me hicieron conocer lo que Dios había dirigido ya con su gracia por el camino de la verdad". En cambio, los alfaquíes seguían sintiéndose seguros en sus rutinarios métodos de estudio, "repitiendo maquinalmente la letra de los textos [coránicos] sin entender su sentido y sin preocuparse de entenderlo; o dedicándose a la casuística, pero sin recurrir a las fuentes textuales para buscar en ellas los fundamentos de sus decisiones, porque su única preocupación es mantener su prestigio y su posición social; o entregándose a la tarea de contar tradiciones disparatadas... Esta escuela, además, abomina de toda demostración apodíctica, y para justificar su odio no hace más que decir: *Nos está prohibida la dialéctica*. Pero yo quisiera saber quién se lo ha prohibido". Sin embargo, el estudio de la verdad revelada exige el acopio de conocimientos científicos, y un hombre cultivado precisa de la formación científica de los filósofos, que "consagran las primicias de su inteligencia a las matemáticas e inauguran su formación científica por el estudio profundo de las propiedades de los números. Pasan luego gradualmente a estudiar la posición de los astros, la forma aparente de las esferas celestes, el modo de verificarse el paso del sol, de la luna y de los cinco planetas, la intersección de las esferas del sol y de la luna, la naturaleza de los cuerpos celestes, de las estrellas fijas, sus intervalos, su distancia de la tierra, sus volúmenes y todos los demás fenómenos y accidentes físicos y atmosféricos. Añaden a esto la lectura de algunos libros de los griegos en que se determinan las leyes que regulan el razonamiento discursivo y también mezclan con esto el estudio de algunas teorías de los filósofos acerca de la astrología judiciaria, basadas en el principio de que así los astros como las esferas celestes están dotados de alma racional y dirigen o gobiernan los fenómenos del mundo sublunar. Claro es que los adeptos de esta escuela llegan a sacar en limpio, de la mayor

parte de las cosas que han estudiado, algunas tesis verdaderas, demostradas apodícticamente por razones necesarias y evidentes". Sin embargo, estos conocimientos científicos —cuya descripción permite conocer cuáles eran los estudios filosóficos en tiempos de Ibn Ḥazm— si no están equilibrados por una formación teológica profunda, pueden conducir a la indiferencia religiosa.

b) *Los límites del saber racional.*—Frente a estos dos extremos, Ibn Ḥazm realiza una síntesis equilibrada entre la formación científica y el conocimiento racional de la fe. Frente a los alfaquíes, defiende la necesidad del conocimiento racional que es útil "para demostrar la unidad de Dios y su omnipotencia, y altamente provechosas, además, para poder hacer la crítica de los conocimientos humanos". La filosofía, pues, no es inútil y contraria a la religión, sino un camino que conduce a donde lleva también la fe. "La filosofía, considerada en su constitutivo esencial, en su significado, en sus efectos, en el fin a que tiende su estudio, no es otra cosa que la corrección o mejora del alma humana, conseguida ya por medio de la práctica de las virtudes morales y de la buena conducta en esta vida a fin de alcanzar en la otra la salvación, ya por medio de una buena organización social, así doméstica como política. Ahora bien, este mismo y no otro es el fin de la ley religiosa o revelada." La filosofía conduce a la evidencia de que todo conocimiento cierto procede del testimonio de los sentidos y de ciertos principios evidentes por sí mismos; añadiendo a éstos la evidencia mediata de la demostración racional, se obtiene el asentimiento racional que está garantizado por las leyes lógicas. La razón humana puede demostrar la objetividad de nuestro conocimiento; éste nos muestra que el mundo es contingente, creado, temporal y finito y que, por tanto, necesita de un primer principio Creador y Unico: Dios, Ser Perfectísimo, Autárquico e Inefable, que puede manifestarse a los hombres, y de hecho se manifiesta, por medio de la Revelación. Pero la razón que nos descubre la existencia de Dios, no puede llegar a su Esencia.

c) *Necesidad de la Revelación.*—Ante la impotencia de la razón para penetrar en la Esencia inefable de Dios, Ibn Ḥazm se plantea el problema de si es posible, si es necesaria y si existe de hecho la Revelación que puede franquear el abismo entre el ser finito y el Ser Infinito. La Revelación es posible porque la razón nos dice que no re-

pugna el atribuir su concepto a Dios; si Dios puede hacer todo cuanto quiera, nada impide, lógicamente, que Dios pueda manifestar, a quien quiera y cuando quiera, su verdad. Pero, además, la Revelación es necesaria, pues "sabemos con certeza que jamás podrían ser adquiridas las ciencias y las artes por el hombre guiado sólo por sus fuerzas naturales y sin el auxilio de la enseñanza. Así, la medicina, el conocimiento de los temperamentos fisiológicos y de las enfermedades y sus causas, con toda su múltiple variedad y la invención del adecuado tratamiento y curación de cada una de ellas mediante las drogas o medicamentos... Así también la astronomía... la lengua... las artes e instrumentos de agricultura, ganadería, industria y comercio...". Además, Dios quiere que todos los hombres conozcan lo indispensable para salvarse; y como la mayoría no pueden llegar a conocerlo por la razón, tienen que saberlo por Revelación. Esta Revelación existe de hecho y está encerrada en el *Alcorán,* como lo prueban los milagros del Profeta, la autenticidad del *Libro Sagrado* y la catolicidad del Islam, que constan por el testimonio histórico, la tradición de los musulmanes y aun de los infieles y la transmisión en cadena perfecta.

La existencia de la Revelación y su coexistencia con la ciencia racional plantea el problema de sus relaciones y límites. Ibn Ḥazm no conoció el concordismo de al-Fārābī y Avicena, sino tan sólo las posiciones *mu'tazilīes* y *aš'arīes* rebelándose contra el concordismo *aš'arī.* Entre Dios y las criaturas, dice Ibn Ḥazm, existe un abismo ontológico; la aplicación de la analogía a Dios y las criaturas significa asimilar al Creador con lo creado; por tanto, la razón no puede intervenir para nada en este problema. "En la cuestión de los nombres y atributos divinos, la verdad consiste en afirmar que las únicas realidades positivas que existen son el Creador y su criatura, y que todos los atributos y nombre divinos que el mismo Dios no consigue textualmente en su Revelación como propios suyos, no les es lícito a nadie atribuírselos; en cambio, todo cuanto El consigna literalmente, todos son verdad que debemos acatar y confesar, aunque reconociendo que lo significado por ellos es sólo Dios... Nosotros no nos creemos obligados a declarar lícito el denominar a Dios con nombre alguno por analogía con las cosas criadas."

Esto condujo a Ibn Ḥazm a un voluntarismo extremo; Dios sería bueno y justo "aunque hubiese abandonado a toda la humanidad, aunque la hubiese creado como a los irracionales"; la razón humana no es juez para decidir sobre la bondad y la justicia de Dios, ni para

afirmar que Dios tiene que hacer el bien y no hacer el mal. En los textos revelados en que se hable de las criaturas, la razón puede interpretarlos de modo que no contradigan las verdades lógicas, pero en los que se habla de Dios, la razón tiene que limitarse a asentir. La verdad revelada sólo tiene un sentido, el literal, tal como la razón de cada uno la comprende; y no encierra ningún sentido oculto ni precisa de ningún maestro que nos revele su sentido interno. Lo demás es una prolongación arbitraria de la Revelación, bien por medio del tradicionalismo apócrifo de los alfaquíes o por la interpretación alegórica de los *mu'tazilīes.*

4. *La metafísica de Ibn Ḥazm*

a) *Distinción de esencia y existencia.*—El análisis de los problemas teológicos condujo a Ibn Ḥazm a plantearse algunos de los problemas esenciales de la ontología, empezando por subrayar la diferencia entre esencia y existencia y señalando como, en el ser creado, la existencia es extrínseca a la esencia; en cambio, en Dios su esencia se identifica con su misma existencia. En los seres creados la esencia y la existencia se distinguen porque hay también distinción entre los accidentes. Pero "la cuestión *¿qué es la cosa?* —dice Ibn Ḥazm— es distinta de la cuestión *¿cómo es la cosa?;* ... lo preguntado en el primer caso es absolutamente distinto de lo preguntado en el segundo, y... las respuestas dadas a cada una de las dos cuestiones son, por tanto, del todo distintas también entre sí; la cuestión *quid sit* pregunta por la esencia y nombre de la cosa; la cuestión *quomodo sit* pregunta únicamente por su estado o modo de ser y por sus accidentes". Los textos de Ibn Ḥazm se prestan a que de ellos se deduzca la distinción real, y la expresión *absolutamente distinta,* que aplica a la esencia y existencia, indica que estuvo cerca de dicha distinción; seguramente admitiría una distinción formal con fundamento *a parte rei,* como luego diría Escoto. Pero la existencia a que se refiere Ibn Ḥazm no es el ser, la muda existencia, sino a la existencia concreta ya realizada (*anniyya* en árabe), o sea la *haecceitas* de los escolásticos latinos. Si éstos hubiesen conocido los textos de Ibn Ḥazm, le hubiesen acusado, como hicieron con Avicena, de haber sostenido que la existencia era un accidente, cuando Ibn Ḥazm sólo quiere decir que la existencia es accidental respecto del acto creador de Dios.

b) *La sustancia como cuerpo.*—Los seres creados se dividen en sustancia y accidentes: la primera sirve de soporte de los segundos, e Ibn Ḥazm la identifica con el cuerpo; por esto niega que Dios y la forma separada puedan ser sustancias. Tanto la forma como el intelecto son accidentes, el primero del cuerpo y el segundo del alma, y ni siquiera la materia puede ser sustancia. El género, la especie y la diferencia son concomitantes sustanciales que acompañan siempre a la sustancia, pero no sustancias separadas. En cuanto a los accidentes, no subsisten por sí mismos, sino por la sustancia que los soporta, y pueden ser también "acciones u operaciones de los agentes"; aunque sean propios de los cuerpos, el cuerpo es algo más que la suma de sus accidentes, ya que tiene propiedades propias que no dependen de los accidentes. Los cuerpos son impenetrables, y la compenetración se da sólo entre los accidentes y su sustancia o entre accidentes y accidente; esta compenetración puede ser de tres tipos: "1.º Que uno solo de los dos cuerpos se despoje de sus cualidades propias y revista la cualidad del otro... 2.º Que cada uno de los dos cuerpos queden despojados de sus cualidades esenciales y propias, para revestir ambos las cualidades de otro cuerpo nuevo y distinto... 3.º Que ninguno de los dos cuerpos se despoje de ninguna de sus cualidades propias..., sino que cada cual se conserve como antes"; y estos tres tipos se corresponden con lo que hoy se designa como disolución, combinación y mezcla. Pero en los cuerpos pueden existir elementos de un modo latente, "como el mosto en la uva", que al extraerlo se pierden en el cuerpo las propiedades de lo extraído; o bien de un modo virtual, "como el fuego en el pedernal y en el eslabón". El movimiento es también un accidente que no vemos directamente, sino por relación con las cosas movidas; se divide en movimiento necesario y movimiento libre. El movimiento libre es el propio de los seres vivos y se caracteriza por realizarse en varias direcciones y sin sujeción a un ritmo fijo; el movimiento necesario se divide en natural y violento; este último nace en el sujeto sin proponérselo; el movimiento natural es la facultad que Dios otorga a cada ser según su naturaleza.

c) *Los caracteres de los cuerpos.*—Las operaciones de todos los seres creados tienen lugar por medio de las fuerzas naturales, que constituyen los atributos esenciales de los seres y cuya desaparición entraña la destrucción del ser. "Estos atributos esenciales se identifican, pues, con la naturaleza de cada ser. Pero hay otros atributos res-

pecto de los cuales cabe concebir su desaparición del respectivo sujeto que los sustenta, sin que éste se distinga ni deje de serle aplicable su nombre propio. Esta otra clase de atributos se subdivide en tres grupos: 1.º Atributos cuya desaparición [real] es imposible de hecho, como la cualidad de ser chato, enano, etc.... 2.º Atributos cuya desaparición [real] es ya posible pero lentamente, como el ser imberbe, etcétera... 3.º Atributos cuya desaparición es también posible y rápida, como el rubor de la vergüenza, etc...." Los caracteres de las cosas se ordenan, por tanto, del modo siguiente:

Caracteres	Esenciales o constitutivos.	
	Accidentales o concomitantes.	Accidentales. Concomitantes no siempre. Concomitantes siempre.

d) *Los accidentes.*—También los accidentes pueden ser de varias clases. "Hay unos que no desaparecen del sujeto al cual están adheridos, ni se concibe tampoco su desaparición aunque se destruyera dicho sujeto, suponiendo que esto fuera posible. Tales son, por ejemplo, la forma universal o la longitud, latitud y profundidad. Hay otros que tampoco desaparecen o cesan, ni se concibe su desaparición del sujeto al cual van adheridos, más que por la destrucción de este sujeto. Tal es, por ejemplo, la virtud de embriagar que en el vino existe... Hay otros que tampoco desaparecen, más que por la destrucción de su sujeto, aunque se concibe, sin embargo, que ellos desaparezcan sin dicha destrucción de su sujeto. Tales son, por ejemplo, el color azul del cuerpo azulado... Hay otros que, aun cesando a veces el sujeto en que residen, siguen durando a través de un corto o largo tiempo. Tal ocurre, por ejemplo, con la negrura del cabello... Hay otros que desaparecen con rapidez, como el subir de la vergüenza... De accidentes que desaparezcan con tal rapidez que no pueda fijarse el tiempo preciso de su duración o permanencia en el ser, no existe más que uno: el movimiento." También admite Ibn Hazm los accidentes que soportan otros accidentes, como cualidades de una cualidad (rojo brillante, verde intenso), cualidades de hábito y cantidades de relación (movimiento rápido).

- Accidentes ... ...
  - Absolutos ... ...
    - Dimensiones.
    - Forma corporis.
  - Cualidades ... ...
    - Esenciales.
    - Relativas... ... ...
      - Transitorias... ... Cualidades sensibles.
      - Permanentes... ... Estados afectivos.

- Accidentes de accidentes ... ...
  - Cualidad soporta ... ...
    - Cualidades.
    - Cantidades.
  - Hábito soporta...
    - Cualidades.
    - Cantidades.
  - Relación soporta.
    - Cualidades.
    - Cantidades.

Por el contrario, la negación no tiene más entidad que la existencia meramente intencional que le confiere su expresión verbal, como ocurre también en el caso de los términos que designan el Ave Fénix y otros animales fabulosos. "Ahora bien —dice Ibn Ḥazm—, todo nombre forzosamente tiene o deja de tener un objeto real... Si tiene objeto real correspondiente, se trata de un ser y de una cosa. Si no lo tiene, entonces lo que hacemos es enunciar el no ser." No hay diferencia alguna entre decir *deseo nada* y *no deseo cosa alguna,* ya que el no-ser no es una cosa, pues *cosa* quiere decir *ser,* y del no-ser no se pueden predicar las categorías de cantidad y cualidad, ni es directamente cognoscible. Ni siquiera Dios puede conocer directamente el no ser, pues en su ciencia entraría la nada, lo que sería un contrasentido.

5. *Existencia, esencia y atributos de Dios*

a) *Prueba de la existencia de Dios.*—Apoyándose en el doble soporte de su concordismo teológico y de las ideas metafísicas antes expuestas, construye Ibn Ḥazm su teología, que parte de un tratado sobre la existencia de Dios, probada por tres argumentos: la necesidad de un primer motor, contingencia de todo lo creado y orden del universo. Todo cuanto vemos moverse y cambiar lo hace por medio de otro ser que le transmite el movimiento; no tiene sentido creer que el mundo se mueve por sí mismo, ni que no sea movido ni por sí ni por otro; luego tiene que ser movido por otro ser distinto de él: Dios. Todas las cosas creadas pueden ser o dejar de ser, sin que ninguna sea necesaria. El conjunto todo de lo creado indica un cierto arte, y las obras de arte deben tener un artista que las realice

como quiera y las calcule con tal seguridad y precisión que no resulten contrarias a sus propósitos. Este artista es el autor de todo lo creado, Ser Primero y Unico, que no se asemeja a ninguna de las cosas creadas por El.

b) *Los atributos divinos.*—Establecida la existencia de Dios, Ibn Ḥazm construye una *Suma Teológica* en cinco tratados: 1.º *De Deo.* 2.º *De praedestinatione, gratia et libero arbitrio.* 3.º *De fide.* 4.º *De futura hominis vita;* y 5.º *De pontifice.* "El método —dice Asín Palacios— es análogo al escolástico y mejor al de la *Summa Theologica* de Santo Tomás: sobre cada uno de estos cinco problemas cardinales y de los subordinados a ellos, Ibn Ḥazm expone primero, textual y objetivamente, las tesis heterodoxas de la secta o sectas que los niegan o tergiversan, más las pruebas alcoránicas, tradicionales y filosóficas que en su apoyo los herejes aducen; seguidamente opone Ibn Ḥazm su tesis personal, cuya ortodoxia demuestra; por fin refuta las razones aducidas por los herejes." Como previamente se ha demostrado la existencia de Dios, el tratado *De Deo* está consagrado por entero al problema de la Esencia divina, partiendo de la incorporeidad de Dios. Dios no es cuerpo; no posee la tridimensionalidad, como los cuerpos terrestres, ni la espacialidad simple; y no puede atribuírsele predicado alguno. Pero el *Alcorán* señala explícitamente siete atributos divinos: Ciencia, Voluntad, Omnipotencia, Palabra, Vida, Vista y Oído. Para salvar esta dificultad, Ibn Ḥazm, aplicando el método literalista, propio de su escuela *ẓāhirī,* dice que el término *atributo* no es citado por el *Alcorán* referido a Dios; y lo que quiere decir el *Libro Sagrado* con esos términos no tiene nada que ver con lo que nosotros entendemos por ellos. Así, Dios es Ciencia, pero la Ciencia divina es una, eterna, inmutable y autárquica, y no necesita de las cosas ni para producirse ni para manifestarse; antes al contrario, el conocimiento humano es una consecuencia de la Ciencia divina que se identifica con el propio Dios. Tampoco la Voluntad divina es un atributo; Dios quiere unas cosas y no quiere otras; lo que Dios quiere lo crea y nada más; sin que brote de la generosidad divina, pues "Dios no tiene necesidad de cosa alguna, cuyo sobrante o superfluo pueda regalar y por cuya donación se le haya de denominar liberal y generoso". Dios es también Omnipotente porque puede todas las cosas e incluso las que nos pueden parecer imposibles, sea con imposibilidad relativa (que un niño de tres años tenga barba), sea con im-

posibilidad lógica (que un hombre esté al mismo tiempo sentado y de pie), salvo el caso de la imposibilidad *absoluta o metafísica* (que Dios sea y no sea al mismo tiempo); Dios puede hacer este mundo y aun otro mejor. Dios es Palabra, pero este término debe identificarse con su ciencia eterna. Dios puede hablar al hombre con lenguaje mediato por medio de los profetas, y con lenguaje inmediato, como en la revelación o inspiración. Igualmente Dios es Vida, pero esta Vida divina no tiene nada que ver con la de las criaturas. Dios es Oyente y Vidente desde la eternidad, pero esto no introduce cambio ni multiplicidad en El.

c) *Ciencia divina, libertad y predestinación.*—Examinada la estructura de la Esencia divina, Ibn Ḥazm se plantea el problema de su ciencia y su relación con la predestinación y la libertad humanas, con una riqueza de temas y de matices, que Asín Palacios ha llegado a decir que "apenas habrá una sola cuestión de las que dentro de este tratado la teología cristiana discutió a través de su larga historia desde el siglo XII a nuestros días... que carezca de sus respectivos precedentes en la teología del Islam. La necesidad de la gracia o auxilio de Dios para todo acto humano en general y para los actos saludables en particular, la naturaleza de este auxilio en orden a la cooperación del libre albedrío, las capitales divisiones de la gracia en antecedente al acto y concomitante, en suficiente y eficaz, la conciliación de su eficacia con la libertad y el consiguiente mérito del hombre, la justicia de Dios en la economía y distribución de sus gracias naturales y sobrenaturales entre fieles e infieles, justos y pecadores, y el tremendo misterio de la predestinación y reprobación, van pasando... ante los ojos atónitos del lector... que descubre... semejanzas e identidades de pensamiento y aun de forma de expresión con las doctrinas más famosas de los grandes doctores de la Escolástica medieval y con los sistemas teológicos del siglo XVI, forjados por tomistas y congruistas, por los partidarios de la promoción física y los del concurso simultáneo, por los secuaces de Báñez y Molina, para dilucidar los problemas conexos con la famosa controversia *de auxiliis.*" Ibn Ḥazm trata de estos problemas en torno a cinco cuestiones capitales: 1.° En relación con la gracia. 2.° En la cooperación divina en las acciones humanas. 3.° En la providencia divina y su relación con la justicia de Dios. 4.° En el pecado humano y la voluntad de Dios; y 5.° Respecto al optimismo como norma del gobierno divino.

Ibn Ḥazm es partidario de la libertad antecedente, que no se modifica por la acción de las potencias concomitantes al acto que proceden de Dios, como son *el auxilio* (en el caso del bien), *el abandono* (en el caso del mal) y *las facultades* (en el caso de lo indiferente). Pero, además, Dios ayuda al hombre por medio de la gracia suficiente y de la gracia eficaz, sin condicionar por esto la voluntad humana, en cuanto se inclina por la tesis del concurso simultáneo. Pero la intervención de Dios plantea el problema de las peculiaridades propias del acto de fe, en el que han de entrar tres elementos constitutivos: franca adhesión interior, pública profesión verbal y realización de obras valiosas. Por la primera, la fe es siempre igual y constante; por la segunda, puede ser explícita o implícita, y por la tercera, cabe un aumento o disminución de la fe. ¿Es compatible, pues, la fe con el pecado? Pese a su literalismo, Ibn Ḥazm resuelve el problema con un amplio sentido realista y tolerante. Todo creyente puede analizar su fe, sus creencias y el contenido de la Revelación, pero con tal de que sea de buena fe y con el solo deseo de conocer mejor la verdad; si, supuestas estas condiciones, cae en el error, el creyente no debe sr considerado como hereje, pues para caer en la infidelidad es preciso querer admitir el error conscientemente; pero como la fe razonada es patrimonio reducido de muy pocos fieles, basta la fe ciega para salvarse. Esta fe constituye el fundamento radical del mérito humano y con ella hay que relacionar el error y el pecado de acuerdo con seis elementos: inocencia, pecado, arrepentimiento, fe, intercesión y misericordia divina. Los premios y castigos futuros estarán en proporción al mérito de la fe de cada creyente, cuya raíz principal es la gracia divina. Así, ni el mismo pecado borra el mérito de las obras anteriores, como la fe no hace inexistentes las culpas precedentes. Por esto incluso los infieles negativos pueden aspirar a los premios futuros, pues en su intención no fueron culpables, y la misericordia de Dios es tan grande, que no puede privarlos ni de su auxilio ni de su gloria.

6. *El mundo de la creación*

a) *La creación.*—Todas las cosas existentes han sido creadas por Dios directa e inmediatamente. Esta creación está relacionada con la Ciencia divina, pues "Dios no cesa eternamente de conocer que lo que El ha de crear en una eternidad sin fin, lo creará y lo ordenará

con arreglo a los atributos que en ello creará cuando lo cree, y que ello será algo real cuando El le dé la existencia. Dios no cesa asimismo de conocer eternamente que lo que aún no ha creado no es cosa alguna hasta que lo cree. Dios, desde toda la eternidad, no cesó de conocer que con El no existía cosa alguna, pero que las cosas serían cosas reales cuando El las crease. Y esto es así porque Dios conoce las cosas como ellas son en sí mismas". El mundo que Dios crea lo es de la nada y en el tiempo; y lo creado no tiene más causa que el Creador que no lo crea por ninguna necesidad intrínseca, ni extrínseca, ni por necesidad de su naturaleza. El acto creador de Dios se está realizando constantemente, y la causalidad eficiente divina no abandona nunca al ser creado. "La relación que todo fenómeno cósmico tiene respecto de Dios —dice Ibn Ḥazm— es distinta de la relación que el mismo fenómeno dice respecto del sujeto del cual parece proceder; la primera de estas dos relaciones tiene su fundamento en el acto creador de Dios; la segunda, en el hecho de aparecer el fenómeno en dicho sujeto... Ambas relaciones son igualmente reales y verdaderas, sin sombra de metáfora, trátese de un sujeto viviente o de un sujeto inanimado, o de un sujeto libre. Lo único que hay que añadir es que, en este último caso, cuando el sujeto es libre, Dios crea en él la elección libre del fenómeno que del sujeto parece proceder, y cuando es inanimado y falto de voluntad, Dios no crea en él esa libre elección. En otros términos: todo fenómeno, nacido o engendrado del acto de un agente, es acto o efecto de Dios en cuanto que Dios lo crea y es, a la vez, acto o efecto del sujeto, del cual aparece."

b) *El mundo celeste.*—De todos los seres creados, los más nobles creados son los ángeles, pues Dios los creó impecables y les dio su inspiración profética desde el Paraíso, y son superiores al común de los hombres e incluso a los profetas. En cambio, las esferas celestes no son seres angélicos, sino inertes e inorgánicos, y ni siquiera su movimiento continuo circular es más perfecto que otros movimientos. Los astros, por tanto, no rigen la vida del hombre, y la astrología judicial es una superchería. Es lícito el cultivo de la astronomía y de todo lo que se refiere al conocimiento del curso de los astros; en cambio, los juicios astrológicos ni se apoyan en una experiencia reiterada, ni poseen vigor astronómico ni metafísico. También son falsos la magia, los encantamientos y la prestidigitación, y los únicos hechos que rom-

pen las leyes naturales son los milagros que Dios realiza por intermedio de los profetas.

c) *La condición del alma humana.*—Ibn Ḥazm no concibe las sustancias separadas, por tanto, al no querer afirmar que el alma sea un accidente del cuerpo, tiene que considerar que el alma es también cuerpo, por absurdo que nos parezca, para darle sustancialidad. Ibn Ḥazm expone cuatro opiniones sobre la naturaleza del alma que considera erróneas: 1.ª La opinión de Galeno, que cree que el alma es el temperamento del cuerpo, o sea, un accidente derivado de la constitución orgánica. 2.ª La creencia vulgar, que identifica el alma con el hálito. 3.ª La doctrina de los filósofos griegos, que definen el alma como una sustancia separada; y 4.ª La negación de la existencia del alma. El alma es, por tanto, un "cuerpo dotado de las tres dimensiones, que ocupa lugar, es inteligente, capaz de discernir, y que gobierna al organismo". Su existencia la prueba por la abstracción, el sueño, la imaginación, la voluntad, las virtudes y las facultades lúcidas de los enfermos e inválidos. Su corporeidad se evidencia por los siguientes argumentos: 1.º Por su diferencia en cada uno de los hombres. 2.º Por el conocimiento, que es distinto en cada ser humano. 3.º Porque sólo los cuerpos pueden ser sustancias. 4.º Porque ocupa un lugar en el espacio. 5.º Porque está dotada de naturaleza y es sujeto de accidentes; y 6.º Por componerse de sujeto y predicado y subsistir en sí misma, ya que el cuerpo es la sustancia que pertenece a un género y subsiste en sí mismo. Ibn Ḥazm —que rara vez cita a los filósofos en apoyo de su tesis—, se apoya aquí en la autoridad de Aristóteles, que en su escrito *De animalium motu* afirma que el alma no es cuerpo, pero que es algo corpóreo. Lo único que Aristóteles niega, dice Ibn Ḥazm, es que el alma sea un cuerpo impuro.

En un breve ensayo, calificado por Asín Palacios de "diálogo socrático", se ha planteado Ibn Ḥazm el problema del conocimiento que el alma tiene de sí misma, admitiendo que puede conocer los atributos y propiedades específicas del cuerpo al que está unida; los cuatro elementos y los géneros, especies e individuos del mundo elemental, junto con sus diferencias específicas y sus accidentes; el mundo celeste, con sus movimientos, esferas y dimensiones; todos los acontecimientos históricos, y la existencia de un Ser Primero, creador del universo. En cambio, el alma no puede conocer su origen, esencia, constitutivos y concomitantes; la razón de su unión con el cuerpo, y

su acción motora y directora sobre éste. Aparte de esta concepción, lo más interesante de la psicología de Ibn Ḥazm es su clasificación de los sueños en cuatro grupos: 1.º Los diabólicos, caracterizados por su confusión e incoherencia. 2.º Los contenidos oníricos procedentes de las vivencias del estado de vigilia. 3.º Los fisiológicos, que se deben a la constitución o temperamento, y que hace que los sanguíneos vean "flores, luces, colores rojos y cosas alegres", los flemáticos vean "nieve y ríos", los biliosos "fuego" y los melancólicos "grutas tenebrosas y horrorosos peligros"; y 4.º Los proféticos, que son inspirados por Dios.

7. *El pensamiento moral*

a) *Fundamento teológico de la ética; la libertad humana.*—Ibn Ḥazm parte de la concepción teológica de la libertad, tanto antecedente como concomitante, en relación al acto, aunque la auténtica perfección de la libertad sea siempre algo concomitante al acto. Sin embargo, agrega Ibn Ḥazm, Dios ayuda al hombre por medio de dos direcciones: la gracia suficiente *(al-hadà)*, común a todos los seres humanos, y la gracia eficaz *(al-tawafīq)*. Dios, en tanto que es autor de todo cuanto existe, lo es también de la voluntad y de la libertad del hombre; pero Dios no condiciona por ello de un modo fatal e inevitable al hombre, sino que deja a éste la libertad de sustitución. Por esto Dios es justo, sobre todas las cosas, y obra con estricta justicia respecto de los seres humanos; por lo cual Ibn Ḥazm resuelve este problema de la ayuda divina por medio de la hipótesis del concurso simultáneo.

b) *El fundamento empírico de la ética de Ibn Ḥazm.*—Aparte de este presupuesto de orden teológico, la ética de Ibn Ḥazm presenta una segunda fundamentación de tipo empírico, que pone de manifiesto su base sociológica. Este saber ético está encerrado en un tratado de moral práctica titulado *Los caracteres y la conducta acerca de la medicina de las almas,* obra que no reviste el carácter de una sistematización científica ni se presenta bajo la armadura de una apretada construcción dialéctica, pero que tiene, en cambio, el mérico original de recoger un conjunto empírico de normas sapienciales, expuesto por medio de consejos prácticos, que nos descubren al fino observador de la psicología y de la sociedad humanas. Como en obras paralelas del

período helenístico, aparecen en ella sentencias morales concisas, fragmentos de exhortación retórica al bien, retazos de prédica ascética y descripciones morales, salpicadas de anécdotas autobiográficas. Su lectura pone en evidencia una influencia bien remota, pero a mi parecer segura: la diatriba cínica, transmitida por los últimos estoicos y fuente de la predicación popular del cristianismo primitivo, cuyo eco, recogido por los Santos Padres, debió ser conocido en Oriente por los primeros musulmanes. Por otra parte, el carácter de este tratado moral nos muestra admirablemente el modo de ser de Ibn Ḥazm, su rigorismo moral y su fondo ideológico ético empapado del clásico aire de pesimismo cínico que se proyecta sobre un sentimiento religioso demasiado vago. Esta posición no es contradictoria con su celo religioso, su ortodoxia islámica y su clásico rigorismo *ẓāhirī*.

La pieza esencial de la ética de Ibn Ḥazm es la vieja doctrina socrática del equilibrio de las acciones, bien expuesta en esta forma, ya con mayor frecuencia en la fórmula aristotélica del principio del justo medio. Así, bajo el fondo dialéctico de la exhortación moral cínico-religiosa, desarrolla Ibn Ḥazm una tesis de raigambre estoica: el fin de toda conducta ética consiste en conseguir una imperturbable vida desprovista de todo tipo de preocupaciones secundarias; el fin de la ética es conseguir el equilibrio del alma. Pero mientras los estoicos habían afirmado que la serenidad del alma había que alcanzarla mediante una vida de rigurosa adecuación con la naturaleza, Ibn Ḥazm afirma que ni la naturaleza ni la sabiduría, por sí solas, son capaces de realizar el ideal ético; el hombre es lo que Dios quiere que sea; nuestro modo de ser moral está condicionado por nuestro *temperamento,* que es un don de Dios y cuya peculiaridad no puede cambiarse ni siquiera por la educación. Aun admitido este principio esencial, el valor de la ética de Ibn Ḥazm reside en ser la fuente principal para reconstruir el marco ético del al-Andalus, en medio del mundo tormentoso del siglo XI. "En este libro —escribe Ibn Ḥazm— he reunido muchas ideas que el Autor de la luz de la razón me ha ido inspirando, a medida que los días de mi vida pasaban y las vicisitudes de mi existencia se sucedían. Y es que Dios me otorgó el favor de ser un hombre que siempre se ha preocupado de lo que son los vaivenes de la fortuna y sus inminentes versatilidades. Tanto que, en este género de meditaciones, he consumido la mayor parte de mi vida, prefiriendo pasarla consagrado al examen y estudio de estas materias...; y todas las enseñanzas que la existencia me ha sugerido, las

he ido guardando solícitamente dentro de este libro, para que Dios haga que aquellos siervos suyos, a cuyas manos acaso llegase, saquen algún provecho..."

c) *El hombre como sujeto de la sabiduría ética.*—El verdadero sujeto de la sabiduría ética, agrega Ibn Ḥazm, es el hombre que tiene conocimiento de todas las cosas del mundo, tanto de las buenas como de las malas; sólo este hombre conocedor, este sabio, en el sentido socrático del término, tiene verdadera autoridad para discernir los principios éticos. Y el primer principio que esta sabiduría socrática manifiesta es la fugacidad de todas las cosas humanas; nada de cuanto tenemos y hacemos nos puede satisfacer de un modo absoluto, porque todo es transitorio; las únicas actividades no pasajeras y, por tanto, auténticamente satisfactorias, son los actos encaminados a Dios y por Dios de cara a la Vida Eterna. "Yo he buscado con empeño —dice Ibn Ḥazm— un fin de las acciones humanas que todos los hombres juzgasen unánimemente como bueno y que todos apetecieran, y no encontré sino uno tan sólo: el fin de evitar la preocupación." Todos los actos del hombre, por tanto, están encaminados a "tranquilizar el alma", como habían dicho los estoicos. Pero el problema nace desde el momento en que los hombres no sabemos buscar el recto camino que borre las preocupaciones del ánimo; antes bien, siempre que intentamos borrar un cuidado, acabamos por despertar una preocupación mayor, como el que busca sofocar la intranquilidad producida por la miseria, con la riqueza, ya que el dinero acaba por engendrar mayores preocupaciones que las que su posesión hace desaparecer. Por esto, no es en los medios, sino en el fin, donde reside esta meta de tranquilización espiritual; porque las mismas acciones realizadas con la mirada y la intención en Dios, aunque sean penosas, sirven para alcanzar la tranquilidad del alma. Como único y definitivo tranquilizador de nuestro corazón tenemos la confianza en Dios; como única meta, la Vida Eterna; el aprecio o desprecio, propio o de los demás, no aumenta ni disminuye un ápice lo que somos y lo que valemos.

Juzgadas las acciones de los hombres desde la perspectiva divina de la Vida Eterna, nuestras obras cobran su auténtico valor; y entre todas ellas destaca como la más valiosa la sabiduría ética. "Si hiciese el sabio —escribe Ibn Ḥazm— un balance escrupuloso del empleo que ha dado a las horas de su vida pasada y pudiese apreciar mediante él cómo le ha bastado el estudio de la ciencia para redimirle de todo

vilipendio social, elevándole sobre la casta de los ignorantes, de toda preocupación y cuidado, abstrayéndole de las realidades de la vida y de toda emulación y envidia, dándole el convencimiento íntimo de que su dominio de los misterios de la ciencia le distingue de los demás hombres..., es seguro que su corazón estaría más lleno de gratitud hacia su Dios por el favor que le ha otorgado, más lleno de satisfacción por la ciencia que ha adquirido, más lleno de ansiedad por aumentarla". Por esto, el hombre debe esforzarse para conseguir la auténtica sabiduría, encaminando su esfuerzo sobre los más nobles valores, en especial sobre la Ciencia de Dios. La ciencia es el camino de la virtud, el faro que nos descubre la belleza del bien moral y la fealdad del vicio.

d) *El concepto de virtud ética.*—En el clásico análisis de las virtudes y vicios, Ibn Ḥazm, siguiendo a Aristóteles, considera que "la virtud está entre el exceso y el defecto. Los extremos son vituperables; la virtud, que está en medio de ambos, es laudable. Se exceptúa el entendimiento, en el cual no cabe vicio por exceso". Las virtudes son las cuatro tradicionales: ciencia, justicia, fortaleza y generosidad, en las que no hay más novedad que la de llamar a la *sofrosine generosidad*. Frente a estas virtudes aparecen los cuatro vicios cardinales: ignorancia, injusticia, pusilanimidad y avaricia. Al lado de las virtudes simples hay otras complejas, como son la pureza y la paciencia (mixtas de fortaleza y generosidad), la clemencia y la sobriedad (compuestas de generosidad y justicia), la tolerancia (formada de longanimidad y paciencia) y la sinceridad (mezcla de justicia y fortaleza). Lo mismo ocurre con los vicios, entre los cuales la avidez nace de la ambición, ésta de la envidia y esta última, a la vez, del deseo; y el vicio complejo del deseo es mixto de injusticia, intemperancia e ignorancia. El mejor camino o método para evitar o librarse de los vicios consiste en alcanzar la imperturbabilidad, procurando llevar una vida recogida, viviendo en paz consigo mismo y con el prójimo, sin buscar el placer ni las riquezas y ejercitándose en la práctica de la generosidad, fortaleza y perseverancia. La regla de la vida que conduce al hombre con mayor seguridad a una conducta moral consiste en vivir humildemente, entregado al examen de sí mismo, para alcanzar el conocimiento de los propios defectos, para poder rechazar fácilmente las falsas imágenes de la soberbia, de la vanidad y de la vana lisonja y del falso temor y respeto humanos. Este camino de vir-

tud nos conducirá a buscar la amistad de los justos y virtuosos y al justo juicio sobre nuestros semejantes, a los que juzgaremos con justicia, sin exigir a los demás más de lo que nos exigimos a nosotros mismos, obrando siempre en recta justicia, tanto con los amigos como con los enemigos; consagrándose al trabajo con confianza, alegría, constancia y fidelidad, sin caer en juicios temerarios ni preocuparse por la vida del prójimo, a quien debemos perdonar sus defectos en nombre de la caridad fraterna.

8. *La teoría del amor y la belleza*

a) *El amor y sus grados.*—Los peligros del rigorismo moral están paliados en la ética de Ibn Ḥazm por su gran experiencia vital y por la doctrina del amor; así, en su libro sobre la ética ha dedicado Ibn Ḥazm sendos capítulos al amor y a la belleza. Pero es sobre todo en *El collar de la paloma* donde ha planteado el problema gnosológico y antropológico del amor, pues aun en el caso harto frecuente en que el amor "empieza de burlas, acaba de veras". Este amor "consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas". Pero junto a esta causa cósmica universal que atrae a los seres hay otra serie de segundas causas determinantes de cada amor concreto y aun de los diversos grados del amor. El más noble es el amor en Dios; después, el amor familiar, la amistad, la generosidad amistosa, el amor de conveniencia, el fundamentado en el placer y, por encima de éstos, el "amor irresistible, que no depende de otra causa que de la antes dicha de la afinidad de las almas". Este último amor tiene el privilegio de resistir todos los embates de la fortuna y de sólo desaparecer con la muerte; los demás, crecen, disminuyen, reaparecen o languidecen, conforme se modifica su causa. El "auténtico amor es una elección espiritual y una como fusión de las almas"; por esto en él se dan de un modo extremo los síntomas externos del amor, que tan donosa y gráficamente ha descrito Ibn Ḥazm en uno de los más bellos capítulos del *Collar de la paloma*. Esta concepción del amor sólo tiene una dificultad; el amor no correspondido, pero es que el alma del que no corresponde al amor está velada y no alcanza a descubrir su "otra mitad" en quien le ama.

Los grados del amor son cinco: 1.° La *simpatía (istaḥisān),* que se da en la amistad y que nos hace ver lo amado como agradable o bello.

2.º El *afecto (iʿŷāb),* que hace recrearnos con la presencia y proximidad del ser amado. 3.º El *enamoramiento (ilfa),* que es la alegría de la presencia del ser amado y la tristeza de su ausencia. 4.º La *obsesión amorosa (kalf)* o *pasión (ʿišq),* que es la preocupación constante por la cosa amada; y 5.º El *delirio amoroso (šagaf),* "que es ya un no poder conciliar el sueño ni comer ni beber, sino muy poco, y aun enfermar o caer en deliquios o éxtasis, hablando a solas como loco, o llegando hasta el extremo de morir de amor". Al principio, el amante se contenta con la simple simpatía del amado; pero después desea "acompañar al amado, conversar con él, ayudarle y asistirle". Más tarde sólo le apetece estar con el ser amado el mayor tiempo posible, lo más estrechamente unidos, espiritual y físicamente, hasta llegar a la mutua posesión.

b) *La belleza y sus grados.*—Entre las causas segundas que desencadenan el amor, Ibn Ḥazm subraya la importancia de la belleza. El alma se siente atraída por la belleza, y en cuanto percibe una forma bella, "allí se queda fija. Y si luego distingue tras esa imagen alguna cosa que le sea afín, se une con ella y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afección no pasa de la forma y queda en apetito carnal". Ibn Ḥazm ha atisbado que, por lo general, el sustrato sexual acompaña siempre al nacimiento de la atracción amorosa. "Lo que suele ocurrir —dice— en un primer momento, son algunos accidentes de atracción corporal y de aprobación visual, que no van más allá de las apariencias físicas, y éste es el secreto del apetito carnal, tomado en su verdadero sentido; el cual apetito toma tan sólo el nombre de amor cuando se supera a sí mismo y traspasa estos límites, siempre que su rebasamiento coincida con una unión espiritual en que tengan parte el alma y sus cualidades naturales." De todos modos, al referir Ibn Ḥazm en *El collar de la paloma,* sin demasiados eufemismos, la técnica sexual de un conocido suyo, reconoce la influencia del sustrato sexual sobre la vida afectiva.

En la belleza distingue Ibn Ḥazm cinco grados: 1.º La *dulzura,* que consiste en la delicadeza de la línea y la gracia de los movimientos. 2.º La *corrección* o armonía de los elementos de las formas. 3.º La *hermosura* o perfección y brillo de la expresión. 4.º La *belleza,* que es algo tan sublime que sólo se le puede describir metafóricamente como a un "tenuísimo cendal que dotase al rostro de cierto esplendor y peregrino brillo, hacia el cual se sienten arrastrados los corazones,

coincidiendo todos, sin excepción, en juzgarlo bello, aunque en él no existan realmente las perfecciones de forma propias de lo *correcto*. Todo el que lo ve se siente conmovido por una admiración serena, lo ve con simpatía, lo acoge con gusto... Es como si dijéramos un algo que existe en el alma de la persona bella y que el alma de quien la contempla experimenta"; y 5.º El *salero* o *gracia*, que consiste en la reunión armónica de varias cualidades bellas.

c) *La transformación del platonismo ʻuḏrī*.—La ideología erótica de Ibn Ḥazm procede de la platónica a través de Muḥammad ibn Dāwūd (255-297/868-910 de J. C.), cuyo *Kitāb al-Zahra* debió conocer. Ibn Dāwūd, que vivió en la culta y sensual Bagdad del siglo IX, construyó una teoría platónica del amor como una atracción cósmica irresistible, pero revestida con el poético ropaje de la mítica tribu de los Banū ʻUḏra, los hijos de la virginidad. Los refinados literatos orientales, desvirtuando el modelo cristiano de la castidad, redujeron el amor a una voluptuosa insatisfacción del deseo; pero su sistematización literaria y sentimental tiene una larga y feliz herencia en el Islam y pasó después a la Europa medieval cristiana. Como las modas siempre han sabido pasar las fronteras y no hubo ninguna del Oriente que no entrase a la postre en al-Andalus, acá llegó en rudo contraste con los modos típicos del amor de la época, que eran más brutalmente naturales. Ibn Ḥazm fue también uno de aquellos novedosos jóvenes cordobeses que aceptaron y propagaron el amor *ʻuḏrī*, aunque librándolo en parte de su original sensiblería y afeminamiento. Ibn Ḥazm no admite la voluptuosidad del deseo insatisfecho como cumbre del amor, sino que piensa que la máxima felicidad consiste en la unión amorosa, "que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalón, un feliz augurio; más aún: la *vida renovada*, la existencia perfecta, la alegría perpetua... la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de la esperanza". Ninguna otra cosa tiene "sobre el alma la misma influencia que la unión amorosa". Por esto decía Ibn Ḥazm que "es el amor una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que quien se ve libre de él reniega de su salud y el que lo padece no quiere sanar. Torna bello a ojos del hombre aquello que antes aborrecía, y le allana lo que an-

tes le parecía difícil, hasta el punto de trastornar el carácter innato y la naturaleza congénita".

9. *El problema del lenguaje*

También se preocupó Ibn Ḥazm por el problema del origen del lenguaje, analizando cuatro teorías: 1.ª Creación por Dios. 2.ª Convención humana. 3.ª Instinto natural; y 4.ª Condicionamiento geográfico. La primera hipótesis arranca del *Alcorán* (II, 29, fundamentado en el *Génesis,* II, 19-20) y en la imposibilidad de demostrar ninguna de las demás hipótesis. La segunda presenta la dificultad de cuando se produjo la convención entre los hombres y cómo sería la situación de los hombres antes de inventar el lenguaje, ya que sin éste no es posible la existencia humana y menos la coexistencia. La tercera se contradice con lo que la experiencia de cualquier lengua nos evidencia, y la cuarta obligaría a que cada lugar y condición geográfica semejante originara un habla común, cuando esto no sucede así. Por tanto, Ibn Ḥazm se inclina por la comunicación por Dios del lenguaje hablado. No conocemos, sin embargo, cuál fuese la primera lengua hablada; sólo sabemos, dice Ibn Ḥazm, que el árabe, el siriaco y el hebreo proceden de un tronco común, del cual se separaron por diferenciación progresiva.

Esta tesis de la diferenciación paulatina del lenguaje la apoya en unas observaciones sobre el árabe andaluz de su tiempo. Por ejemplo: el árabe hablado en el Valle de los Pedroches es distinto del que se habla en Córdoba, y el árabe andaluz es diferente del norteafricano. Además, el vulgo pronuncia *al-ʿinab* (la uva) como *al-ʿaynab*; en vez de *ṯālāṯa danānīr* (tres dínares), hace la síncopa *ṯaladdā*. Los beréberes pronunciaban *al-šaŷara* (el árbol) como *al-saŷara*; y los que tenían el romance como lengua vernácula pronunciaban el *ḥā'* (jota suave) y el *ʿayn* (aspiración gutural fuerte) como *hā'* (*h* aspirada andaluza). Por tanto, Dios enseñó a Adán la lengua primitiva, y por sucesivas diferenciaciones, originadas por las peculiaridades de los distintos grupos humanos, han surgido todas las demás lenguas. Por esto es muy difícil decir cuál sea la lengua más perfecta, ya que toda lengua le parece la más excelente a quien la habla; ni siquiera el hecho de la Revelación es un testimonio a favor de una lengua, pues Dios ha utilizado distintas lenguas en la *Tora,* el *Evangelio* y el *Alcorán*. Así

que ni las lenguas, ni las palabras, ni las letras son más o menos sagradas.

10. *La sociedad y el Estado*

También las doctrinas políticas de Ibn Ḥazm encierran el gran valor de no ser mero fruto de la teoría política, que formaba parte de la enciclopedia científica del saber, sino que están avaladas por la experiencia política, familiar y personal del gran pensador andaluz. Esta base empírica da también valor al legitimismo omeya y al acendrado monarquismo de Ibn Ḥazm, que tuvo que enfrentarse con un hecho auténticamente insólito en el Islam de aquellos tiempos y que no se repetiría en los países musulmanes hasta la proclamación de la República turca por Mustafá Kemal Attaturk. El año 423 h. (1031 de J. C.) los cordobeses, cansados de los insistentes intentos de restauración monárquica y ante el desorden y la ruina de la ciudad, acordaron prescindir *legalmente* del Califato y gobernarse por medio de una república aristocrática. Poco después, Sevilla seguiría el ejemplo cordobés. Esta experiencia va a pesar decisivamente en la matización que Ibn Ḥazm va a hacer de la forma monárquica.

La monarquía es la única forma legal de gobierno del Islam; la República, dice Ibn Ḥazm, empieza por ser anticanónica y antijurídica, y acaba por ser desastrosa, al disgregar al Estado. Elegida, pues, la monarquía como la forma política más canónica y más conveniente, Ibn Ḥazm prefiere el sistema hereditario al electivo, pues éste, debido a las dificultades de elección y a la índole de los electores, perdía su ventaja de poder buscar al príncipe mejor preparado y más prudente. Pero Ibn Ḥazm rechaza la forma de sucesión por filiación natural de primogenitura y, en su defecto, el vínculo de consanguinidad más próximo, prefiriendo la libre decisión en vida del monarca reinante, recaiga o no sobre su familia. Este fue el caso, según los musulmanes, de Abū Bakr, designado en vida por Mahoma para sustituirle en la dirección de la plegaria, y de ʻUmar, designado por Abū Bakr. Cuando el monarca muere sin haber designado sucesor, se puede recurrir al sistema electivo, bien por los compromisarios designados por el difunto, como en el caso de ʻUṯmān, bien por el reconocimiento explícito de la comunidad, como en el caso de ʻAlī, que se proclamó califa tras el asesinato de ʻUṯmān. Pero esta última solución había conducido frecuentemente en el Islam a la guerra civil;

y para evitar este riesgo Ibn Ḥazm recomienda tres actitudes. 1.ª Aceptar como califa legítimo al proclamado que una a los requisitos jurídicos indispensables el consentimiento común. 2.ª Al que primero se haya proclamado califa, cuando se trate de más de uno; y 3.ª Al mejor, cuando dos o más se hayan proclamado simultáneamente.

El heredero del trono debe ser varón, musulmán y oriundo de la tribu de Qurayš, que fue la de Mahoma. Para reinar se precisa, además, haber llegado a la pubertad, no estar privado del uso de la razón, ser nombrado legalmente, conocer la fe musulmana y no ser pecador público. Para disputar, con mayor derecho, el trono a un contrincante, se precisan mayores conocimientos, cumplimiento escrupuloso de la ley moral incluso en privado y evitación de toda falta, por leve que sea, en público. Cuando el califa no reúne las condiciones jurídicas y su elección es ilegal, es obligatoria su deposición, incluso por medios violentos; si es su conducta la que atenta contra la fe y la moral, debe amonestársele y deponérsele en caso de tener fuerza para ello; si sólo su conducta privada es inmoral, hay obligación de cumplir sus leyes.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía fundamental sobre Ibn Ḥazm son los trabajos de Asín Palacios sobre el gran polígrafo cordobés. Las fuentes biográficas y bibliografías han sido también estudiados exhaustivamente por Asín Palacios y completados por García Gómez en su traducción castellana del *Collar de la Paloma*. Hecha esta advertencia, citamos los trabajos fundamentales utilizados en este capítulo.

227. Asín Palacios, *La indiferencia religiosa en la España musulmana*. Pub. en "Cultura Española", Madrid, 1907, pp. 297-310.
228. — — *La moral gnómica de Abenhazam*. Pub. en "Cultura Española", Madrid, 1909, pp. 41-61 y 417-430.
229. — — *Los caracteres y la conducta*..., por Abenhazam..., trad. española por..., Madrid, 1916, pp. XIX-XXIV, 1-2, 18-24, 43-47, 59-60, 75-77, 85-87, 89-90, 97-98 y 107-141.
— — Véase núm. 41, t. I, pp. 13-37, 43-63, 64-95, 96-110, 121-144, 150-157, 161-176, 179-244, 246-276; t. II, pp. 56- 59-62, 84-110, 111-189, 203-224; tomo III, pp. 169-247, 253-325; t. IV, pp. 5-15, 93-143, 189-259; t. V, pp. 8-9, 14-17, 19-46, 54-55, 61-66, 101, 186, 205-215, 226-233, 237-242, 280-308 y 316-325.
230. — — *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm*. Pub. en "Al-Andalus", tomo II, 1934, pp. 1-56.
— — Véase núm. 180, pp. 366-370 y 378-388.
Brockelmann, véase núm. 14, t. I, pp. 400; supl. t. I, pp. 692-697.
Cruz Hernández, véase núm. 16, t. I, pp. 239-293.
231. — — *La justificación de la monarquía según Ibn Ḥazm de Córdoba*. Pub. en "Boletín del Sem. de Derecho Político", Univ. de Salamanca, 1959.
232. D̲ahabī, edt. Wüstenfeld, Gottinga, 1833, XIV, p. 15.

233. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne,* Leyden, 1861, t. III, pp. 261 y ss., 309 y ss. y 341 y ss. (Deforma en sentido demasiado romántico la personalidad de Ibn Ḥazm.)
234. Friedländer, *Zur Komposition von Ibn Hazm "Milal wa'n-Ninal".* Pub. en "Orient. Studien, Fetg, a Nöldeke", Giessen, 1896, pp. 267-277.
235. — — *The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Ḥazm.* Pub. en "J. A. O. S.", 1907-1908.
236. García Gómez, *El Collar de la Paloma...Ibn Hazm, trad. e int. por...,* Madrid, 1952; en especial pp. XXIII-XXIV, 38-44, 74-90, 92, 105-109, 143-144, 157-160, 232, 236, 256, 258, 303-304.
237. Gardet y Anawati, *Introduction à la theologie musulmane,* París, 1948, páginas 147-153.
238. Goldziher, *Die Zâhirîten,* Leipzig, 1884, pp. 115 y ss. y 185 y ss.
239. Ibn 'Arabī, *al- 'Awāṣim min al-qawāṣim,* edt. Argel, 1346/1927, t. I. p. 85; tomo II, pp. 67 y ss.
Ibn Baškuwāl, véase núm. 217, bs. 40 y 880.
240. Ibn Bassām de Santarem, *Ḏajīra,* edt. El Cairo, t. I, pp. 140-147.
241. Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-Ḥamāma,* edt. Petrof, Leiden, 1914; en especial pp. 17, 46, 68, 83, 107 y 117-118.
— — *Fiṣal,* véase núm. 26, t. I, pp. 3-65, 71-77, 93-94; t. II, pp. 38-39, 91-97, 117-193; t. III, pp. 1-15, 19-105, 188-248, 250-258; t. IV, pp. 35-88, 165-176; tomo V, pp. 34, 46-59, 60-73, 92-108, 111-118, 147-175, 180-184, 186-205, 216-217, 224-226, 235-236, 250-280 y 306-307.
242. — — *Epístola del auxilio divino, etc.* Ms. núm. 2704 de la Bib. Shehid 'Alī Pasha de Estambul, fols. 141 v., 142 v. (Trad. parcial de Asín en núm. 230, páginas 9-11.)
243. — — *Epístola de la clasificación de las ciencias.* Ms. ct., fols. 253 v., 261 v. (Trad. Asín en núm. 230, pp. 47-53.)
244. — — *Artículo sobre el conocimiento que el alma tiene, etc.* Ms. ct., fols. 98 v., 99 v.
245. — — *K. al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām,* edt. El Cairo, 1345-1348, 1927-1930, t. I, páginas 29-35.
— — *K. al-ajlāq wa-l-sīr,* edt. en Asín, núm. 226; en especial pp. 7-12, 18-22, 32-34, 42-43, 52-54, 56-59, 63-64 y 70-91.
Ibn Jallikān, véase núm. 74, pp. 21.
Ibn Jāqān, véase núm. 219, pp. 55-56.
Macdonald, véase núm. 31, pp. 208 y ss.
246. Nuwayrī, *Nihāya,* edt. Gaspar Remiro, Granada, 1927, pp. 94-95.
247. Nykl, *Ibn Hazm's Treatise on Etics.* Pub. en "A. J. of Semitic Lang. and Lit.", tomo XL, 1923, pp. 30-36.
248. Pellat, *Ibn Ḥazm bibliographe et apologiste.* Pub. en "Al-Andalus", t. XIX, 1954, pp. 53-102.
al-Qifṭī, véase núm. 60, p. 232.
Ṣā'id, véase núm. 39, pp. 75-77.
249. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam.* Publicado en "Z. der D. M. G.", pp. 464-486.
250. Van Asendonk, *Artículos en la "Ency. de l'Islam",* t. II, pp. 407-410; supl. páginas 97-98.
251. Yāqūt, edt. Margoliuth, Leyden, 1911, t. V, pp. 86-97.

VIII

LA EVOLUCION DEL PLATONISMO Y EL DESARROLLO DE LA LOGICA

1. *La escuela de Ibn Ḥazm (1036-1146)*

a) *La fama de Ibn Ḥazm.*—Ciento cincuenta años tras de la muerte de Ibn Ḥazm, el historiador al-Marrākušī, en la *Historia de los almohades,* le llamaría "el más célebre de todos los sabios de al-Andalus". Sorprende de momento esta fama póstuma de Ibn Ḥazm, atestiguada en el Oriente por el aprecio de Ibn al-Aṯīr y de Algacel y en el Occidente por la admiración de Ibn 'Arabī y Averroes, al recordar las persecuciones, castigos, cárceles, polémicas y destierros que padeció el gran pensador cordobés, que vio arder sus libros en Sevilla y que murió solitario y olvidado en su vieja casa solariega. Pero esta sorpresa desaparece y su fama aparece completamente justificada con sólo recordar su labor, culminada en la realización de un sistema ideológico sintético, que no quiso presentar —pese a serlo en realidad— como una corriente filosófica, pues la filosofía pura no fue defendida jamás por Ibn Ḥazm. Como en el caso de casi la totalidad del pensamiento medieval, la filosofía de Ibn Ḥazm es un instrumento al servicio de la teología. Pero esta intención teológica, su religiosidad y el uso y abuso de los textos alcoránicos y de los *hadices* servía, además, para proteger su armazón filosófico. Como en el caso de Santo Tomás de Aquino —con quien gustaba de compararlo don Miguel Asín Palacios—, la *Suma teológica,* por así llamarla, de Ibn Ḥazm, debe su coherencia a la *Suma filosofía* en que se apoya. La fuerte estructura del sistema de Ibn Ḥazm, típica de todas las síntesis que se levantan sobre principios filosóficos, despertó la adhesión

de los pensadores andaluces, que encontraron en la ideología *ḥazmī* un fuerte apoyo dialéctico que no aparecía en las tradicionales rutinas de los alfaquíes.

b) *Discípulos de Ibn Ḥazm.* — En vida de Ibn Ḥazm aparecen ya algunos seguidores de su pensamiento, entre los que se cuentan el célebre historiador y *qāḍī* de Toledo, Abū-l-Qāsim Ibn Ṣā'id, nacido en Almería el 420 (1029 de J. C.) y muerto en Toledo el 462 (1069 de J. C.); autor del *Ṭabaqāt al-umam,* primera gran historia universal del saber científico y filosófico, cuyo método crítico y contenido reflejan la influencia del *Fiṣal* de Ibn Ḥazm. También sigue a Ibn Ḥazm su "compañero" Abū 'Umar bn 'Abd al-Barr, autor de una enciclopedia del tipo del *Fiṣal,* titulada *Mujtaṣar ŷāmi' bayān al-'ilm wa-faḍli-hi (Compendio de la suma de la exposición de la ciencia y su excelencia),* donde sigue a Ibn Ḥazm en la vuelta a las fuentes de la exégesis histórica crítica y en la división de los pensadores de su tiempo en los rutinarios tradicionistas y los científicos religiosamente indiferentes. A la difusión *material* del pensamiento de Ibn Ḥazm contribuyó un célebre sastre remendón de Córdoba, que gracias a su trabajo alcanzaría una discreta cultura y aun algunos cargos políticos: Abū Naŷā' Sālim bn Aḥmad (397-461/1006-1068), que realizó personalmente varias copias de los escritos de Ibn Ḥazm.

Pero los principales discípulos de Ibn Ḥazm proceden ya de la época de madurez. Así, en Mallorca, fueron discípulos suyos Abū-l-Ḥasan 'Alī Ibn Murŷī, 'Alī bn Sa'īd al-'Abdarī y Abū 'Abd Allāh al-Ḥumayḍī. El más importante de ellos es al-Ḥumayḍī, nacido en Mallorca antes del 420 (1029), que murió en Bagdad el 486 (1093). Su identificación con su maestro fue tan grande que, al iniciarse la persecución contra aquél, abandonó España el año 448 (1056), recorriendo el norte de Africa y el Oriente y yendo a establecerse a Bagdad. Su obra principal, la enciclopedia titulada *al-Ŷāḏwat,* revela la influencia de Ibn Ḥazm. Del magisterio de los últimos años de Ibn Ḥazm proceden Šurayḥ bn Muḥammad bn Šurayḥ de Sevilla, nacido el 451 (1059) y muerto el 537 (1142), y Abū Muḥammad ibn al-'Arabī.

La difusión del pensamiento de Ibn Ḥazm no se limitó a la España musulmana, sino que alcanzó al Islam oriental, influyendo en el propio Algacel; precisamente fue un pensador de orientación primitivamente *ḥazmī,* el citado Abū Bakr ibn al-'Arabī, el que introdujo los libros y doctrinas de Algacel en España, antes del año 500 de

la hégira (1106 de J. C.), y al parecer Algacel debió conocer por aquél las obras de Ibn Ḥazm, a quien elogia por su erudición en el tema de los nombres divinos. En el Islam español el pensamiento de Ibn Ḥazm se introdujo en la "escuela de Almería", a través de Muḥammad al-Anṣārī, muerto el 532 (1137), mezclándose así el pensamiento de Ibn Ḥazm con la filosofía de Algacel y con la corriente neoplatónica de la escuela de Almería. Pocos años después, el 541 de la hégira (1146 de J. C.), el segundo califa almohade, 'Abd al-Mu'min bn 'Alī, desembarcó en España y, al apoyar la reacción *antimālikī*, iniciada por el "fundador" Ibn Tūmart, discípulo de Algacel, abrió el camino a la difusión pública de las ideas de Ibn Ḥazm, que luego serán recogidas en su aspecto filosófico por los dos más grandes pensadores musulmanes del siglo XII de J. C.: Averroes e Ibn 'Arabī. De este modo, el pensamiento de Ibn Ḥazm se convirtió en el centro de integración de todas las corrientes filosóficas del Islam occidental.

2. *Ibn al-'Arīf y la escuela neoplatónica de Almería*

a) *Vida y escritos.*—La popularización comunista del pensamiento *masarrī* operada en la escuela de Pechina acabó con la escuela propiamente dicha, pero facilitó el camino a la difusión del pensamiento *masarrī* por toda la España musulmana, a través de los círculos *ṣūfīes*. No muy lejos de Pechina, en la vecina Almería, encontramos la continuación natural de la escuela *masarrī*, unida con las doctrinas de Ibn Ḥazm y de Algacel. El núcleo de Almería adquiere tal conexión y fuerza, que sus alfaquíes, dirigidos por al-Barŷī, fueron los únicos que se atrevieron a condenar públicamente la quema de los escritos de Algacel ordenada por el *qāḍī* de Córdoba Ibn Ḥamdīn. En este clima *ṣūfī* y neoplatónico de Almería aparece la interesante figura de Abū-l-'Abbās Aḥmad bn Muḥammad bn Mūsà bn Ibn 'Aṭā' Allāh Ibn al-'Arīf, que nació en Almería el 2 de Ŷumādà I del 481 (1088), de familia muy humilde, formándose en el pensamiento neoplatónico *masarrī* y enseñando bien pronto en Almería, Zaragoza y Valencia. El número, la calidad y el apasionamiento de sus discípulos despertaron el temor del emir 'Alī bn Yūsuf bn Tāšufīn y la envidia del *qāḍī* de Almería Ibn al-Aswad, que denunció oficialmente a Ibn al-'Arīf. El emir ordenó al gobernador de Almería que enviase a la corte de Marrākuš a Ibn al-'Arīf y a sus discípulos Abū Bakr

el Mallorquín e Ibn Barraŷān; y por exceso de celo o por venganza, Ibn al-ʿArīf llegó a Ceuta encadenado. Pero el emir mandó libertarlo y lo recibió con afecto y benevolencia, mas la envidia del *qāḍī* de Almería supo ingeniárselas para envenenarle una berenjena que debía comer y que le causó la muerte en la corte de Marrākuš el 23 de *ṣafar* del 536 (1141). El duelo por su muerte fue tan grande, que el emir ordenó investigar la causa de su defunción, condenando al *qāḍī* de Almería a la prisión y después a muerte. De sus obras sólo se conserva el *Maḥāsin al-Maŷālis*.

b) *El neoplatonismo de Ibn al-ʿArīf.*—El pensamiento de Ibn al-ʿArīf arranca del misticismo neoplatónico *masarrī,* estudiando Ibn al-ʿArīf los caminos para conseguir la unión estática con Dios, por medio de un camino que comprende diez o doce moradas: unión mística, voluntad, confianza en Dios, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud, amor y deseo (a las que otras veces agrega penitencia y trato con Dios). Su obra el *Maḥāsin al-Maŷālis* parece escrita exclusivamente para los iniciados; las diez primeras *moradas* son el camino para llegar a la *gnosis* mística, y sólo ésta y el amor son *las moradas* específicas de los sabios que se unifican con Dios en el éxtasis intelectual. Quien consigue llegar a la unión mística con Dios adquiere el conocimiento intuitivo de que lo único que existe de manera absoluta es Dios; y todo cuanto piense, quiera, obre o sienta, ya no es obra suya, sino de Dios. Entre el ser de Dios y el de las criaturas no hay analogía posible; y como sólo Dios es y las cosas son nada, la unión mística con Dios es al mismo tiempo tenerlo Todo y no tener nada. Por esto, la abstención ascética no es la mera privación de los deleites, sino no tener más cuidado que el de Dios; la misma paciencia no tiene sentido, pues el que tiene a Dios mal puede afligirse, ni temer, ni esperar, ni desear nada, porque lo tiene Todo. El único sentimiento en este estado es el amor puro e inefable del anonadamiento del hombre en Dios. La realidad que se alcanza en la contemplación intelectual de Dios es la evidencia de que las criaturas sólo subsisten por Dios y sólo pueden amar gracias al Amor Divino.

c) *La escuela de Ibn al-ʿArīf.*—Asín Palacios ha demostrado que del pensamiento de Ibn al-ʿArīf proceden tanto Ibn ʿArabī como la escuela *šāḏilī* que culmina en Ibn ʿAbbād de Ronda, de donde, a tra-

vés de los *šāḏilīes* musulmanes y los *iluminados* cristianos, arrancará el propio San Juan de la Cruz. A la orientación de Ibn al-ʻArīf se sumaron dos compañeros de estudio. El primero, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn de Mallorca, enseñó en Granada y viajó por el Oriente, residiendo en la Meca y Alejandría. El otro condiscípulo, Abū-l-Ḥakam Ibn Barraŷān, era oriundo de Marruecos y enseñó en Sevilla, siendo al parecer ejecutado en Marrākuš por orden del emir ʻAlī, hacia el 536 (1141), pues unos ciento treinta pueblos le habían reconocido como *imām* y se temía una sublevación. Escribió un *Comentario a los nombres divinos* y un *Comentario alcoránico*. Su pensamiento apenas se diferencia del de Ibn al-ʻArīf, y se caracteriza por el esoterismo místico alejandrino, puesto de manifiesto por el uso y abuso de la interpretación cabalística del sentido y número de las letras que encabezan los textos coránicos. Un año después de la muerte de Ibn al-ʻArīf, uno de sus discípulos, llamado Abū-l-Qāsim Ibn Qāṣī, organizó, en la región del Algarbe, una orden religioso militar, que se regía por una regla parecida a la de Ibn al-ʻArīf, viviendo en *rābiṭas* o monasterios fortificados. Ibn Qāṣī vivía en la *rābiṭa* de Silves, proclamándose *imām* y luchando contra los almoravides y después con los almohades, logrando mantenerse independiente durante más de diez años, hasta su muerte el año 546 (1151). Su doctrina de los *murīdīn* (novicios) representaba una popularización del pensamiento de Ibn al-ʻArīf, en un sentido casi paralelo a la vulgarización de la doctrina *masarrī* de Ismāʻīl al-Ruʻaynī, cuyas pretensiones al imamato heredó. Escribió una obra titulada *Jālʻ al-naʻlayn*, que luego sería comentada por Ibn ʻArabī, que recogió su pensamiento.

3. *Ibn al-Sīd de Badajoz (1052-1127)*

a) *Vida y escritos.*—Al mismo tiempo que se desarrolla la escuela de Almería, en la zona norte de la España musulmana aparece la figura de Ibn al-Sīd, nacido en Badajoz el 444 (1052) durante el reinado de al-Muẓaffar, tercer rey de la dinastía de los Banū al-Afṭas, cuya política liberal convirtió al reino extremeño en un rico foco cultural, en el que se formó este pensador. Pero la insostenible situación política y militar del reino de Badajoz, que le convertía en inevitable campo de batalla entre los sevillanos y los cristianos, le

obligó a hacerse tributario de Castilla, por lo cual los almoravides lo ocuparon a su llegada, acabando con su corte liberal e ilustrada. Ibn al-Sīd debió abandonar entonces Badajoz, y se acogió a la protección del príncipe 'Abd al-Malik bn Razīn, régulo de Albarracín (1058-1102), donde debió ejercer el oficio de secretario regio. Pero el Cid primero y el sultán almoravide Yūsuf bn Tāšufīn después, asolaron la serranía de Albarracín, y el año 1103 la ciudad cayó también en poder de los almoravides. Pero el previsor Ibn al-Sīd había abandonado ya aquella ciudad y se había refugiado en Toledo, que bajo el reinado de al-Ma'mūn (1037-1075) había alcanzado un brillo cultural extraordinario que duraría aún dos siglos, pese a su conquista por los reyes cristianos. Ibn al-Sīd aparece en la corte de al-Ma'mūn como poeta, y poco después se traslada a Zaragoza, en cuya corte aparece dedicando un poema al rey al-Musta'īn bn Hūd y polemizando con Avempace sobre temas filológicos. Tampoco pudo vivir en paz Ibn al-Sīd en Zaragoza mucho tiempo, pues antes del 1118 debió emigrar a Valencia, donde murió el año 521 (1127).

Su formación filosófica procede, ante todo, de la *Enciclopedia* de los *Ijwān al-Ṣafā'*, introducida en España, en forma compendiada, por el matemático Maslama de Madrid, muerto el 395 (1004), e íntegramente por el médico y filósofo al-Kirmānī, que se estableció en Zaragoza el año 457 (1065). Su obra literaria es muy extensa e incluye notables conocimientos filológicos de crítica literaria, gramática, poesía y lexicografía. De sus obras deben citarse *El libro de la improvisación, en comentario a la "Guía de los Secretarios" de Ibn Qutayba* (Kitāb al-iqtiḍāb fī šarḥ adab al-kuttāb); el *Libro del aviso ecuánime acerca de las causas que engendran las discrepancias de opinión en el Islam* (Kitāb al-inṣāf fī al-tanbīh 'alà al-asbāb al-mūŷiba li-ijtilāf al-umma); el *Libro de las cuestiones* (Kitāb al-masā'il), y, sobre todo el *Libro de los cercos* (Kitāb al-ḥadā'iq), que ya en plena Edad Media fue traducido al hebreo por el rabino marsellés Moisés Ibn Tibbon (1240-1283) y editado después por el sefardí Samuel Ibn Moṭoṭ.

b) *La preocupación filosófica de Ibn al-Sīd.*—La formación filosófica de Ibn al-Sīd aparece incluso en sus libros no filosóficos. En el comentario a la *Guía de los Secretarios,* Ibn al-Sīd comenta los vocablos filosóficos que encontraba; y en el *Kitāb al-inṣāf,* pese a su finalidad teológica, aparecen los célebres *tropoi* de los escépticos griegos acerca de la verdad absoluta. Las opiniones, dice Ibn al-Sīd, reflejan

el modo de ser de los hombres, y éstos presentan diferencias físicas, raciales, éticas y ideológicas. Pero estas desigualdades se refuerzan por ocho causas dialécticas: 1.º Por el uso de términos equívocos. 2.º Por la interpretación literal o metafórica. 3.º Por el múltiple contenido semántico de los términos. 4.º Por tomar en sentido general lo particular, o viceversa. 5.º Por el excesivo uso del argumento de autoridad. 6.º Por la utilización abusiva de los argumentos analógicos. 7.º Por olvido de textos que invalidan a otros anteriores. Y 8.º Por las naturales diferencias en materias opinables. En el *Kitāb al-masā'il* incluye seis "cuestiones" de tema filosófico: 1.º Sobre el supuesto "mal de ojo". 2.º Polémica con Avempace sobre dialéctica. 3.º Acerca de la alquimia. 4.º Sobre la supuesta incredulidad del poeta al Waqqašī de Toledo, a propósito de la cual trata de la concordancia de la filosofía y la religión. 5.º Sobre la inmortalidad del alma. 6.º Acerca de si al-Fārābī ha errado o no al ennumerar los tres primeros predicamentos aristotélicos. Esta preocupación filosófica culmina en la síntesis del *Kitāb al-ḥadā'iq*, que es un manual de iniciación filosófica.

c) *La fe y la filosofía*.—Ibn al-Sīd parte, al igual que Ibn Ḥazm, de la concordancia de la razón y de la fe; pero la posición de Ibn al-Sīd es menos teológica que la de Ibn Ḥazm. En el *Kitāb al-masā'il* defiende Ibn al-Sīd la posición concordista como posible, en tanto que la filosofía y la religión coinciden en su objeto, la Verdad, y en su fin, la felicidad humana, separándose en cuanto al método, discursivo racional en una y el convencimiento en la otra; esta diferencia es necesaria en cuanto existen dos tipos humanos diferentes: el común de los hombres y los sabios. La concordancia es necesaria en cuanto la mayor parte de los hombres participan de ambas vías de acceso a la verdad. Pero, además, si examinamos las cuestiones capitales de la filosofía veremos que no contradicen la verdad religiosa, por lo cual Ibn al-Sīd analiza en el *Kitāb al-ḥadā'iq* los siguientes problemas: existencia de Dios, Esencia divina, Creación, Providencia y Ciencia; origen del mundo y del alma: espiritualidad e inmortalidad del alma; conocimiento, ciencia y felicidad humanas.

La filosofía consiste en el amor de la sabiduría; los conocimientos filosóficos no tienen otra finalidad que el ansia de conocer las esencias y causas de las cosas. Los principales son: inducir a partir de las apariencias externas la realidad esencial; distinguir entre ser nece-

sario, posible e imposible; conocer los grados del ser, su producción, emanación y procesión a partir del Creador y su relación con la sustancia; establecer si el mundo es eterno o temporal y las clases de eternidad y de temporalidad; demostrar que Dios es Uno y diferente de todo cuanto existe; conocer la razón del ser de las cosas, su origen, generación y mutación y los tipos de agente; investigar el orden y fin del mundo en las esferas celestes y su necesidad de ser, frente a la contingencia del mundo sublunar; conocer los grados de perfección de los seres de acuerdo con su relación con la sustancia y el acto; investigar la finalidad de las existencia de las leyes y de la revelación; conocer las diferencias existentes entre la profecía, la magia, la adivinación y la filosofía. Para alcanzar estos conocimientos sólo se necesitan dos condiciones: poseer la inteligencia necesaria y llevar una vida virtuosa.

d) *El ser de Dios.*—El ser por excelencia es Dios. Uno Divino y Ser Absoluto que está fuera del tiempo y del espacio; es inmutable, no engendrado, imperecedero, sin principio ni fin; eterno e inmóvil. Su Ser existe siempre en Acto, sin mezcla alguna de potencia; y es absolutamente necesario sin posibilidad de contingencia alguna. De su ser proceden todas las cosas en cuanto a su existencia, fin y perfección, en tres sentidos: 1.° En cuanto el único ser que propiamente *es* en sentido absoluto, es Dios, mientras el ser del mundo no es subsistente *per se.* 2.° En cuanto Dios *derrama* sobre todos los seres la existencia que actualiza las esencias de las cosas. 3.° En cuanto la forma es el fin y perfección de la cosa por ella informada. La Unidad divina es tan radical que los atributos o nombres divinos tienen un sentido negativo. A Dios sólo se le pueden aplicar estos atributos negativos, pues como Dios es radicalmente distinto de toda cosa creada, por más que sublimemos hasta el límite los atributos calificativos de los seres creados, nunca llegaremos a uno que con toda propiedad pueda aplicarse al Creador. Por tanto, sólo hay dos caminos para predicar algo de Dios: la vía negativa, negando en Dios las imperfecciones de los seres creados, como la muerte, la ignorancia, la impotencia, etc.; y la vía afirmativa, pero atribuyendo a Dios las perfecciones humanas sublimadas *de modo distinto* a como las poseen las criaturas. Pero esta segunda vía es reducida por Ibn al-Sīd a la primera, al convertirla en la fórmula "Dios es viviente, pero no como las cosas vivientes"; por esto, cuando a Dios se le llama *Viviente, Sa-*

bio, Poderoso, "es en un sentido que no implica por necesidad semejanza alguna". Los atributos divinos, entendidos de este modo, se identifican con su esencia y existen eternamente.

e) *La ciencia divina.*—De todos los atributos de Dios hay uno cuyo estudio reviste extraordinario interés, la Ciencia divina. En realidad Dios sólo conoce a Sí mismo, pero este conocimiento implica el de todas las cosas, tanto las universales como las particulares, sin que este saber introduzca multiplicidad, contingencia, ni cambio en Dios; siendo el ser de Dios el Ser Absoluto *per se,* ya que su existencia es incausada, y siendo relativo el de las cosas, porque su ser tiene una causa que es el ser de Dios. Dios, al conocer su ser, tiene que conocer el ser de las cosas que de su ser proceden. Además, siendo la intelección el modo de completar la perfección del inteligente, como Dios es el más perfecto de los seres, no necesita conocer nada distinto de El, pues al entenderse a Sí mismo entiende cuanto existe. Del mismo modo Dios, en cuanto forma de las cosas, conoce a éstas con conocimiento unitario. Los hombres tenemos que conocer las cosas mediante elementos que se agregan a nuestra esencia, pero Dios conoce por su propia esencia, de tal modo que en El el cognoscente, el conocimiento y lo conocido son una misma cosa. Por tanto, Dios es Inteligencia Pura que no tiene el menor contacto con la materia. A Dios no puede ocultársele nada, en cuanto la materia es el obstáculo que impide el conocimiento de las cosas y Dios es Inteligente, Intelecto e Inteligible puros, al mismo tiempo y de una sola vez. Finalmente, el conocimiento es una aproximación a Dios, y así los filósofos definen la filosofía como "la asimilación con Dios en la medida que le es posible al hombre"; resultaría absurdo, pues, negar a Dios la posibilidad del sumo conocimiento. Sin embargo, como Dios no se asemeja a ninguno de los seres creados, el conocimiento divino no puede entenderse de un modo analógico al conocimiento humano. Suponer que Dios conoce los universales y no los particulares contingentes, es pensar que Dios conoce los universales del mismo modo que los hombres.

f) *La procesión de los seres creados.*—La extrema unidad de la Ciencia divina tiene que conducir a Ibn al-Sīd a resolver el problema de la creación por medio de la teoría neoplatónica de la emanación, con la novedad de apoyar sus tesis en razonamientos matemáticos de

tipo neopitagórico. Dios es la Causa Primera de la que emanan todos los seres; pero todos estos seres creados no lo son de la misma manera, sino de acuerdo con una jerarquía. Así, los seres proceden de Dios como del número 1 proceden los demás números: y así como el número 3 no procede directamente del 1, sino del 2, y el 4 procede a su vez del 3, y así sucesivamente, de igual manera proceden los seres del Creador, formando una cadena de seres finita, pues una serie infinita de seres en acto es contradictoria. El primer grado del ser es el Uno Divino del que no puede participar cosa alguna: de El emanan los nueve ángeles divinos o inteligencias de las esferas inmateriales, la primera de las cuales procede de Dios, y las demás de la inteligencia inmediata superior. La primera inteligencia, por tanto, es un ser de grado segundo respecto a Dios, pero es el primer ser creado respecto de los demás seres. Cada una de las nueve esferas celestes recibe el ser a través de estas nueve inteligencias, y, en último lugar, nuestro mundo recibe el ser de la última inteligencia o Intelecto Agente, que comunica su virtud operativa al intelecto humano, al modo como el sol alumbra a la tierra. Tras el Intelecto Agente, reciben el ser las almas, que se asemejan a las inteligencias en ser inmateriales, y se diferencian por residir en un cuerpo que les priva de su virtud operativa y hace necesaria la iluminación del Intelecto Agente. Estas almas presentan cierto número de grados; para unos pensadores, doce (nueve celeste y tres sublunares), y para otros, quince (nueve celestes y seis sublunares).

La última emanación está formada por los elementos que existen sustancialmente unidos a lo material o que son materiales por sí, y son: la forma sustancial soportada, la materia receptáculo y los cuatro elementos. La materia se divide en celeste y terretre; la primera posee una forma permanente, y la segunda cambia de forma; por esto la materia terrestre es el último y más imperfecto de los seres, y por sí es pura potencia, que para ser actualizada precisa del movimiento de las esferas celestes que le imprimen las formas de acuerdo con el siguiente orden: 1.º La forma elemental (tierra, agua, aire y fuego). 2.º La forma mineral. 3.º La forma vegetal. 4.º La forma animal. 5.º La forma humana, que es la más perfecta de las físicas y que puede alcanzar, mediante el acto puro intelectual de la recepción de las formas inteligibles, el grado correspondiente a la inteligencia de la décima esfera.

g) *Los grados del alma.*—También las almas presentan diversos grados, que son: 1.º El alma vegetativa o concupiscible, a quien corresponde la conservación del individuo mediante la nutrición y de la especie por la generación, y cuyas potencias son: atracción, retención, digestión, excreción, aumento y formación. 2.º El alma animal o irascible, cuyas funciones son: desear la copulación y mantener los movimientos de defensa y dominio, controlar los movimientos voluntarios, los sentidos, la imaginación y la fantasía y experimentar el dolor y el placer. 3.º El alma humana o racional, a la que le son propias la intelección, reflexión, ciencia, intuición y amor. 4.º El alma filosófica, cuya función es el gusto por el saber. 5.º El alma profética, que recibe la inspiración y revelación divinas. 6.º El alma universal, que hace llegar la inspiración divina a las almas puras.

Las almas vegetativas y animal perecen el separarse del cuerpo, en cambio el alma racional subsiste a la muerte, lo que se demuestra por ocho pruebas: 1.º Los apetitos naturales, propios de la corporeidad y materialidad humanas, dificultan la acción intelectual del alma; por tanto, al desaparecer estas trabas por la separación del cuerpo debe, incluso, encontrarse más libre. 2.º Todo ser que existe en acto ha existido antes en potencia y ha pasado a acto por la acción de otro ser en acto; lo que el alma actualiza en el cuerpo es la vida, luego el alma posee siempre la vida en acto. 3.º El alma cuando adquiere las formas intelectuales no necesita de los sentidos; por tanto, el alma puede prescindir del cuerpo cuando alcanza el *intelecto adquirido.* 4.º El alma conserva las imágenes de las cosas que son formas desprovistas de materia; nuestra alma, como forma desprovista de materia, puede subsistir también tras su separación del cuerpo. 5.º El saber procede del alma y el cuerpo es sólo su instrumento, y el conocimiento tiene que proceder de algo vivo; luego el alma es viva *per se,* y al desaparecer su unión con el cuerpo conserva la vida. 6.º El alma racional busca el saber, como éste no se alcanza plenamente en esta vida, el alma racional no cumpliría su fin si muriese con el cuerpo. 7.º Todo compuesto se resuelve en sus componentes; el hombre es un compuesto de cuerpo y alma; el cuerpo tras la muerte se une con otras cosas corpóreas; luego el alma también irá a reunirse con otras cosas semejantes a ella y, por tanto, vivas. 8.º El alma posee la sensibilidad que debe ser esencial o accidental; si es esencial no cabe suponer que se pierda por la muerte; si es accidental, cabe suponer que se la da el cuerpo o un tercer elemento; como el cuerpo pierde la sensibi-

lidad por la muerte, es absurdo que hubiera podido darla al alma; y si se la proporciona una tercera sustancia se produciría un proceso infinito; luego sólo cabe suponer que la sensibilidad la posee el alma *per se* y siempre.

h) *El saber humano.*—La culminación de la creación divina está representada por el hombre, pues en él se reúne todo cuanto en el mundo existe, por esto se le llama *microcosmos;* de este modo la naturaleza human está capacitada para poder conocer todo cuanto existe en el *macrocosmos,* por medio de la percepción sensible de los sentidos y la inteligible del intelecto. Dios infundió en el Intelecto Agente las formas inteligibles; y el hombre, al recibir la iluminación de dicho Intelecto, actualiza su potencia racional que queda preparada para recibir las formas. A partir de estos principios, el saber humano sigue un camino circular; la ciencia empieza en los conocimientos matemáticos puros, los números, que pueden concebirse sin necesidad de ninguna conexión material; de aquí se pasa al estudio de las magnitudes que precisan de la materia, y de éstas a los cuerpos materiales. Pero, arrancando de la física, se produce un ciclo inverso de desmaterialización sucesiva, estudiando sucesivamente los cuerpos minerales, vegetales, animales, y el hombre que está regido por el alma racional; del estudio de ésta se pasa a los principios intelectuales inmateriales, que conducen a la metafísica, en la cual, del conocimiento del Intelecto Agente se pasa a las inteligencias de las esferas celestes, hasta desembocar en el Uno Divino. El proceso ascendente es la especulación humana, y el descendente la divina. El camino ascendente del conocimiento humano constituye la vía de perfeccionamiento del hombre.

Los seres dotados de razón no se perfeccionan sino en tanto que comprenden a la Causa Primera del ser, generalmente a través del conocimiento de los seres intermedios. En el caso concreto del hombre, éste necesita para su perfeccionamiento conocer tanto los seres superiores a él como los inferiores; por esto tiene que seguir tanto el camino ascendente que le lleva hasta la Causa Primera, como el descendente que le conduce a la materia prima. Sólo así consigue el hombre un grado de perfección espiritual, mediante la comprensión del ser de todas las cosas en el orden teórico y la realización del bien en el práctico. La felicidad la consigue el hombre "alcanzando el *entendimiento adquirido,* puesto que, por naturaleza, tan sólo posee el hom-

bre disposiciones y aptitud, mediante las cuales tiene la posibilidad de adquirir la felicidad: si de hecho comprende la propia esencia y conoce cuál es el grado que del mundo le corresponde, se salva y es feliz; pero si ignora su propia esencia y no conoce cuál es el fin de ser él el término de los entes, perece y su desgracia es perdurable". La finalidad de la existencia humana reside en alcanzar la perfección, que es el equilibrio entre la pura naturaleza intelectual divina del mundo suprasensible y la estricta naturaleza material del mundo físico. Es el hombre, dice Ibn al-Sīd, "la criatura más extraoridnaria como obra de arte y la más maravillosa".

4. *El desarrollo de la lógica*

a) *Introducción de la lógica en al-Andalus.*—Los estudios lógicos fueron introducidos en época temprana en la España musulmana, pero los alfaquíes reaccionaron de un modo más violento aún que respecto a otros saberes científicos. La reacción teológica de los tiempos de Almanzor alcanzó al célebre matemático cordobés ʻAbd al-Raḥmān llamado el "Euclides español", que había realizado un comentario al *Organon* de Aristóteles; la repulsa se repitió con las obras de Algacel y no por motivos dogmáticos, sino por simple ignorancia y por pura inercia mental de los alfaquíes. "Llegaron a esta península los libros de Abū Ḥāmid Algacel —refiere Ibn Ṭumlūs— llenos de doctrinas variadísimas; los cuales hirieron los oídos de los alfaquíes porque contenían cosas a que no estaban acostumbrados, cosas que ni siquieran conocían, cuestiones extrañas por completo a sus habituales estudios, como lo eran las doctrinas místicas de los *ṣūfíes* y las de otras escuelas sobre las cuales los habitantes de al-Andalus no estaban habituados a discutir o tratar. De aquí que sus inteligencias se resistiesen a darles su aprobación y sus corazones se negaran a admitirlas"; sólo cuando los almohades vindicaron la ortodoxia de Algacel, "comenzaron las gentes a leer estos libros y quedábanse maravillados de ver la excelente organización de la materias que brillaba en todos ellos, como jamás habían visto en obra alguna... Y de esta manera vino a ser moral y dogmáticamente ortodoxa la lectura de los libros de Algacel, que antes había sido acto de impiedad y ateísmo". La oposición debió ser tan fuerte que tanto Algacel como Ibn Ḥazm no quisieron utilizar el nombre vitando de *ʻIlm al-Manṭiq* (lógica) y titu-

laron sus obras: *Fiel contraste del conocimiento, Libro de la piedra de toque de la especulación racional* y *Libro de la balanza fiel; Libro acerca de la clasificación de las ciencias* y *Libro para facilitar la comprensión del razonamiento,* respectivamente. Pero los escritos lógicos de Algacel y de Ibn Ḥazm resultaban insuficientes y elementales, y se sustituyeron por los comentarios aristotélicos de al-Kindī, primero, y por los de al-Fārābī después, realizándose compendios del *Organon,* cuya finalidad era proporcionar manuales prácticos para los científicos y para la hermenéutica dogmática. De este género se nos ha conservado la lógica de Abū Ṣalt de Denia.

b) *Abū Salt de Denia (1067-1134).*—Abū Ṣalt Umayya bn 'Abd al-'Azīz bn Abū Ṣalt nació en Denia el año 460 (1067); estudió con el *qāḍī* Abū-l-Walīd al-Waqqašī, hombre de cultura enciclopédica; residió en Sevilla, y el año 489 (1095) marchó a El Cairo y después a Alejandría. Su formación debió ser muy completa, pues fue literato, poeta, médico y científico. Según Ibn Abī Uṣaybi'a, habiendo naufragado cerca de Alejandría un barco cargado de cobre, Abū Ṣalt intentó ponerlo a flote por medio de un sistema de tornos y poleas, pero falló la resistencia de las cuerdas de seda que utilizó y cuando casi había conseguido izarlo, se rompieron las cuerdas y fracasó su intento, lo que le condujo a la prisión y al destierro. Hacia el año 505 (1111) marchó a al-Mahdiyya, en Túnez, donde fue muy bien acogido por los reyes *zīrīes,* a uno de los cuales, Yaḥyà, dedicó Abū Ṣalt su descripción de Egipto *(Risālat al-Miṣriyya).* Murió Abū Ṣalt en al-Mahdiyya el 2 de *Muḥarram* del año 529 (1134) a consecuencia de una ascitis. Su obra escrita fue considerable; aparte de su labor de poeta y de la *Descripción de Egipto* antes citada, recogió una antología de poetas andaluces y escribió varios libros de medicina, astronomía, música y geometría. Su obra filosófica es el tratado *Rectificación de la mente (Taqwīm al-Ḏihn),* que nos permite conocer el desarrollo de la lógica de la España musulmana a finales del siglo XI.

Las fuentes de la lógica de Abū Ṣalt son: la *Isagoge* de Porfirio y el *Organon* de Aristóteles, en especial las *Categorías, Perihermeneias* y *Primeros y Segundos Analíticos.* Su mérito principal estriba en haber sintetizado los elementos esenciales de la lógica aristotélica, proporcionando un manual práctico de metodología de la demostración, útil para *rectificar la razón* de los hombres que se dedican a quehaceres científicos, rectificación que constituye el fin más importante,

útil y provechoso para todo aquel que estima en más su facultad intelectual que su facultad sensitiva, y su energía anímica más que la corpórea. Abū Ṣalt tituló su obra *Rectificación de la mente,* por coincidir en su intención y en su apariencia con el compendio médico de Abū Ḥasan al-Mujtār bn al-Ḥasan bn Buṭlān, titulado *Taqwīm al-Ṣiḥḥa* (rectificación de la salud). El libro de Abū Ṣalt está dividido en cinco capítulos y un breve prólogo en el que explica el plan a seguir. "En primer lugar —dice— en el capítulo primero he puesto un resumen conciso del tratado *Sobre las cinco ideas universales;* en el capítulo segundo he estudiado después lo que se refiere al tratado *Sobre las diez categorías;* en el capítulo tercero el tratado *Sobre la interpretación;* en el cuarto, el tratado *Sobre el silogismo,* y en el quinto, el tratado *Sobre la demostración.* He puesto en cuadros esquemáticos los modos de las tres figuras del silogismo, puras y combinadas, en sus tres materias, mediante la cuales se facilita al estudioso su comprensión y se le pone a su alcance. He dividido cada uno de los cuadros en columnas; la primera comprende el número de los modos de la figura, la que le sigue las premisas mayores; [la otra, las premisas menores], y la última, las conclusiones derivadas de esas premisas. Antes y después de cada cuadro he colocado un conciso resumen de las propiedades de cada figura y la manera de reducir los silogismos imperfectos a perfectos."

En las *Categorías* Abū Ṣalt sigue a Aristóteles, salvo las siguientes modificaciones: 1.º Relega la clasificación de los términos en sinónimos, homónimos y parónimos al capítulo que estudia los términos de la proposición. 2.º Se separa de Aristóteles en las definiciones de sustancia y cualidad y cantidad. 3.º Cambia el orden de las categorías, tratando antes de la cualidad que de la relación. 4.º Estudia las categorías de lugar, tiempo, acción, pasión, hábito y estado, que Aristóteles sólo enuncia; y 5.º Incluye como especies de la acción y la pasión las seis clases de movimientos. En el capítulo sobre las proposiciones agrega el término *partícula* por necesidades intrínsecas de la lengua árabe, la división del verbo en sustantivo y no sustantivo e incluye el estudio de los nombres unívocos, equívocos y sinónimos, que Aristóteles estudiaba en las *Categorías.* En la silogística destaca la rigurosa sistemática de Abū Ṣalt, que no encontraremos en la escolástica latina hasta el siglo XIII, utilizando una serie de 12 cuadros sinópticos para los ejemplos de los diferentes modos de cada una de las tres figuras, tanto en los silogismos categóricos absolutos, como

en los contingentes y posibles. Esta novedad de Abū Ṣalt, en su aplicación a la lógica, la tomó del libro médico antes indicado. Finalmente, el libro de Abū Ṣalt se cierra con una clasificación de los saberes que no tiene ninguna novedad.

BIBLIOGRAFIA

252. 'Abd al-Barr, Abū 'Umar bn, *Mujtaṣar,* edt. El Cairo, 1320/1907, pp. 208-209.
253. Algacel, *Maqṣad,* edt. El Cairo, 1322/1904, p. 126.
Asín Palacios, véase núm. 41, t. I, pp. 284-293 y 298-300.
254. — — *El místico Abū-l-'Abbās Ibn al-'Arīf de Almería y su "Maḥāsin al-Maŷālis".* Pub. en el vol. "Obras Escogidas", t. I, edt. ch., pp. 219-233.
255. — — *Ibn al-Sīd de Badajoz y su "Libro de los Cercos" (Kitāb al-ḥadā'iq).* Publicado en "Al-Andalus", t. III, 1935, pp. 345-389.
Brockelmann, véase núm. 14, t. I, p. 486.
Cruz Hernández, véase núm. 16, t. I, pp. 295-336.
al-Ḍabbī, véase núm. 211, bs. 14 y 892.
al-Ḏahabī, véase núm. 232, XIV, 12.
257. Goldziher, *Ibn Barraŷān.* Pub. en "Z. D. M. G.", t. LXVIII, 1914.
258. González Palencia, *Rectificación de la mente... Por Abū Ṣalt de Denia, texto árabe, trad. y estudio previopor...,* Madrid, 1914.
Ḥāŷŷī Jalīfa, véase núm. 72, t. II, p. 48; t. III, pp. 41 y 442; t. IV, p. 146.
Ibn al-Abbār, véase núm. 214, bs. 608, 2004 y 2279.
259. — — *Mu'ŷam,* edt. Codera, BHA; bs. 123, 252 y 1797.
Ibn Baškuwāl, véase núm. 217; bs. 175, 531, 535, 600, 608, 639, 904, 1114, 1164, 1223 y 1836.
Ibn Ḥazm, véase núm. 26, t. IV, p. 205.
Ibn Jallikān, véase núm. 74, t. I, pp. 93, 288 y 474.
260. Ibn Jāqān, *Qalā'id,* edt. Marsella, pp. 227-231.
261. Ibn Ṭumlūs, *Introducción al arte de la lógica,* edt. y trad. de Asín Palacios, Madrid, 1916, pp. 11-12 del texto árabe y 15-19 de la trad.
Leclerc, véase núm. 138, t. I, pp. 74 y ss.
al-Maqqarī, véase núm. 220, pp. 533 y 55.
al-Qifṭī, véase núm. 60, pp. 80 y ss.
Ša'rānī, véase núm. 225, t. I, p. 15.
Uṣaybi'a, véase núm. 64, t. II, pp. 52 y ss.
Yāqūt, véase núm. 251, pp. 89-90.

IX

AVEMPACE (1070?-1138)

1. *Vida y obras de Avempace*

La formación de los reinos de Taifas había creado en la España musulmana un clima de comprensión intelectual que favoreció el desarrollo de la filosofía. Ṣā'id de Toledo llegará a decir que "la situación es la más propicia para los estudios filosóficos; nunca fueron considerados tan lícitos como ahora, que hasta los mismos reyes se dedican a ellos". Cuando menos los príncipes provincianos rivalizaban en el esplendor de sus cortes y extendían su protección a los pensadores; y el saqueo y la ruina de las casas nobles cordobesas esparcen por toda la España musulmana los tesoros de sus bibliotecas. Al mismo tiempo aparecen las escuelas de Almería, Badajoz, Toledo y Zaragoza; en esta última encontramos al primer gran filósofo del Islam español que *directamente* habría de ejercer una considerable influencia sobre el pensamiento universal, Avempace, cuyo influjo alcanza a San Alberto Magno, Alejandro de Hales, Rogerio Bacon y Raimundo Lulio, en el mundo cristiano, y a Ibn Ṭufayl y Averroes, en el musulmán. Avempace ha sido precisamente quien ha orientado definitivamente el pensamiento filosófico del Islam español, mediante la recensión de la filosofía neoplatónica de al-Fārābī.

El nombre completo de Avempace era el de Abū Bakr Muḥammad bn Yaḥyà bn al-Ṣā'ig Ibn Bāŷŷa, nacido en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XI y que vivió en dicha ciudad durante el reinado de al-Musta'īn II (1089-1109 de J. C.) y la posterior dominación de los almorávides, habiendo sido, al parecer, ministro de Ibn Tifilwit, gobernador almorávide de aquella ciudad. Dos años antes de la toma

de Zaragoza por Alfonso I el Batallador, o sea el 1116 de J. C., abandonó dicha ciudad, marchando a Andalucía y Marruecos, residiendo en Almería, Granada (donde aparece en las tertulias literarias), Sevilla, Jaén y Fez, donde murió el 533 (1138), al parecer intoxicado por una berenjena que habían envenenado los literatos y médicos cortesanos con los que había tenido frecuentes polémicas. Su obra escrita fue considerable, pero de ella no son muchos los escritos que se nos han conservado. Se sabe que comentó a Aristóteles, Euclides, Galeno, al-Fārābī, Ibn Wāfid y al-Rāzī; y de sus escritos originales que han llegado hasta nuestros días hay que citar el tratado *Sobre la unión del intelecto con el hombre (Kalāma fī ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān), Carta del adiós (Risālat al-Widāʿ)* y el *Régimen del solitario (Tadbīr al-Mutawaḥḥid),* todos ellos editados y traducidos al español por Asín Palacios.

2. *El carácter de la preocupación filosófica de Avempace*

a) *El punto de partida.*—En líneas generales, el pensamiento metafísico de Avempace no presenta extraordinarias diferencias respecto del sistema de al-Fārābī. Pero si saltamos a la psicología y a la ética, el cambio es sorprendente; toda su filosofía tiende a gravitar precisamente en torno a estos temas, a veces con tal intensidad que parece como si Avempace utilizase todos los demás problemas filosóficos como puntos de apoyo de sus ideas psicológicas, gnosológicas y éticas. Lo que ante todo ha preocupado más profundamente a Avempace fue el tema del fin último del hombre, problema que supo acometer con una extraordinaria profundidad en cuanto conoce, a través de al-Fārābī sobre todo, las doctrinas psicológicas y éticas de Aristóteles expuestas en la *Metafísica,* la *Etica nicomaquea* y el tratado *De Anima.* Según Aristóteles, el fin y la felicidad últimos del hombre constituyen el más alto bien de la humanidad y pueden ser alcanzados mediante los instrumentos propios de la naturaleza humana; pero entre estos medios de que dispone el hombre para alcanzar su perfección natural, los más específicamente humanos son los que derivan de aquello por lo cual el hombre se distingue de los restantes animales: en el conocimiento racional en su forma más alta: la *theoria.* Así como el ansia de saber es una tendencia natural del hombre, que culmina en el aspecto teórico del saber, en el orden práctico esta inclinación consis-

te en una búsqueda de la felicidad, connatural también a todos los hombres; pero esta felicidad hacia la cual todos tendemos no puede residir en bien alguno que sea inferior a la alta categoría de la naturaleza humana. El placer, la riqueza y la gloria no son, por tanto, el fin de nuestra actividad práctica, sino a lo más instrumentos en orden a ese fin; el propio goce es un sentimiento que acompaña a la felicidad, pero no la felicidad humana en sí misma; más aún, el arte, la ciencia y la virtud ética que proporcionan una auténtica felicidad, son tan sólo como el pórtico obligado del fin y la felicidad últimos del hombre. Así, pues, el fin último del hombre y su felicidad esencial y definitiva han de conseguirse por medio de aquella facultad que hace al hombre semejante a Dios: por el pensar puro, por la intelección simple de las formas universales.

b) *La transformación del neoplatonismo.*—Dentro de esta concepción aristotélica iban incluidas doctrinas de origen socrático que habían sido elaboradas en la Academia platónica; y este platonismo larvado facilitó la síntesis del pensamiento ético aristotélico con las corrientes neoplatónicas medievales, nacidas tanto del complejo sincretismo neoplatónico alejandrino, como de las exigencias filosóficas de los supuestos teológicos comunes a judíos, cristianos y musulmanes. Tanto si se parte de los filósofos, como suponían al-Fārābī y Avicena, como si se arranca del *Alcorán,* como creían Algacel y los *ṣūfīes,* el resultado era siempre el mismo y se venía a concluir en el problema del fin y de la felicidad últimos del hombre, que implicaban una cierta unión o contacto del alma humana con algo divino, aunque se le llame unión con el Intelecto Agente; y esta formulación viene a indicarnos que Avempace —contra lo que se ha venido repitiendo hasta ahora, por seguir ciegamente a la opinión de Munk, parcial por no conocer las obras fundamentales de Avempace— continúa el movimiento filosófico iniciado por Ibn Masarra. Basta con leer la *Carta de adiós,* el tratado *Sobre la unión del Intelecto con el hombre* y aun el *Régimen del solitario* para reconocer el tono moralista y religioso de Avempace; y si bien es cierto que Avempace discute y refuta las doctrinas de los *ṣūfīes* y de Algacel, su discrepancia no se refiere al fondo común, sino al desprecio de Algacel y los *ṣūfīes* por los saberes especulativos, y que estos saberes, quiere decir Avempace, son el fundamento más seguro para conducir al hombre hasta su último fin. Este ideal del fin y la felicidad últimas del hombre sólo puede al-

canzarse por medio de la abstracción en lo teórico y del desprendimiento de todo lo mundano y animal en el orden práctico.

El problema de la intelección se encuentra situado en el centro del pensamiento de Avempace; y esta intelección, que depende instrumentalmente de las formas sensibles —en tanto que nada hay en nuestro conocimiento que no haya entrado previamente por los sentidos—, es el acto propio y específico de una facultad pura, simple e inorgánica, capaz de recibir las formas inteligibles y de identificarse con ellas. Para realizar la abstracción de las formas inteligibles desde las formas sensibles necesita, empero, de la cooperación del Intelecto Agente, que actualiza el intelecto pasivo y abstrae los inteligibles de las formas materiales. Este Intelecto Agente es algo extrínseco y divino, inmortal y eterno, por cuya acción el intelecto humano se convierte en algo semejante a él. El conocimiento especulativo conseguido de este modo es la base más eficaz para conducir al alma hasta su fin último.

3. *La índole del conocimiento humano*

a) *Instrumentos y potencias del hombre.*—Esta posición de Avempace, fuertemente influenciada por al-Fārābī, va a matizar su concepción del hombre como ser cognoscente. El hombre, pese a estar sujeto a cambio, es uno; su unidad numérica se debe a que el alma es independiente de los instrumentos que utiliza, tanto de los corpóreos, que se dividen en naturales y artificiales, como de los instrumentos espirituales. El primer instrumento que tiene el hombre es el alma vegetativa, que se posee desde el momento de la generación; las potencias vegetativas son la causa de su formación y su crecimiento. Estas actividades "son actos que también se dan en los vegetales desde el principio de su existencia, sin que se realicen actos diferentes de éstos al comenzar a existir, ni tampoco una vez ya existentes... Cuando ya el feto ha salido del vientre de su madre y hace uso de sus sentidos, entonces se asemeja al animal irracional, que se mueve con movimiento local y desea o apetece", o sea, que al nacer se reciben las potencias sensitivas. El feto en el útero es semejante al vegetal, al nacer es ya un animal, y no es propiamente hombre hasta adquirir las formas inteligibles a través del Intelecto Agente. El intelecto humano no es único y común a todos los hombres, pues si así lo fuese

todos los humanos serían un solo hombre. El intelecto es semejante a una piedra imán que, aunque se recubra de cera, resina u otros cuerpos, sigue atrayendo al hierro; es, además, un don de Dios al hombre y la meta y fin de la sabiduría, que se consigue mediante la subsistencia de los inteligibles universales, tras la desaparición de las imágenes sensibles particulares, con la cuales se relacionan mediante las formas imaginativas espirituales, que permanecen siempre unidas con el Intelecto. Este método es común a todos los hombres; pero mientras el común de los humanos relacionan su conocimiento con las cosas concretas singulares que percibimos a través de los sentidos, los sabios, por el contrario, relacionan su conocimiento con las formas imaginativas espirituales.

b) *El proceso de abstracción.*—El proceso de abstracción tiene lugar a través de tres momentos esenciales: 1.° Conocimiento puro y simple de las formas imaginativas espirituales. 2.° Conocimiento, a través de dichas formas, de los inteligibles puros en acto; y 3.° Unión con el Intelecto Agente. En el primer momento el conocimiento está ligado a los datos sensibles; en el segundo participa aún de la materialidad inherente a la facultad imaginativa, y en el tercero, objeto y sujeto se convierten en una misma cosa. Esta identificación del inteligible y la intelección es el más alto grado de perfeccionamiento del hombre y tiene lugar mediante la iluminación del Intelecto Agente. "El acto del entendimiento —escribe Avempace— se parece a la visión, que es la forma impresa o grabada en la vista. Y así como aquella forma existe por la luz, que es quien la hace existir en acto y por la cual se graba e imprime en el sentido de la vista, así también el entendimiento en acto viene a ser algo real que se graba en la potencia por virtud de aquel Intelecto [Agente] que carece de individualidad singular. Así como esa forma sensible, que nos hace ver, es la que nos guía y no la luz por sí sola, así también el entendimiento en acto es el que guía y dirige; si la forma que hace crear se imprimiese o grabase en el ojo en medio de la oscuridad, no necesitaría de la luz, mas eso no es posible, porque el ver y la subsistencia de la forma en la luz consisten. Así también, pues, se halla el entendimiento en acto respecto del Intelecto Agente; una sola y la misma es la relación entre ambos, en uno y otro caso: lo que la luz física es de la forma sensible, eso es también el Intelecto Agente respecto de la luz de los inteligibles, pues en cierto aspecto y por analogía es también luz." Para

aclarar esta explicación Avempace recurre a la alegoría platónica del mito de la caverna. El conocimiento del común de los hombres es semejante a la idea que tuviese de la realidad exterior un ser humano colocado en las tinieblas de una profunda cueva; el saber de los científicos sería la idea del mundo exterior que tuviesen los situados a la entrada de la caverna; la sabiduría propia de los sabios sería la de aquellos que podían mirar el sol cara a cara y acabar transformados por su propia luz.

El intelecto pasivo es imperfecto por su vinculación con la materia, pero es perfectible por su propia naturaleza. Sin embargo, por la acción de la luz del Intelecto Agente, el intelecto humano puede alcanzar el conocimiento universal y necesario, que completa el conocimiento sensible, que se limita a las cosas particulares y contingentes. La esencia de este conocimiento universal reside en la naturaleza propia de los universales, que es independiente de su realización en el singular correspondiente. En el hombre los universales no existen del mismo modo que en la realidad, sino de un modo eminente que nos asemeja a Dios. La intuición intelectual es la que eleva al sabio, desde las relativas tinieblas del común de los hombres, hasta la luz del Intelecto Agente, a través del diáfano intermedio de los inteligibles en acto; por esto, según el desarrollo y perfeccionamiento de las potencias humanas, se puede alcanzar un grado más o menos alto de sabiduría.

4. *El carácter de las acciones humanas*

De acuerdo con estos principios, divide Avempace las acciones humanas en animales y propiamente humanas, según sean ejecutadas por el puro instinto o de acuerdo con la voluntad consciente. Por lo general, el común de las acciones de los hombres son mixtas, en tanto que se ejecutan movidas tanto por el instinto como por la voluntad; pero el ideal del sabio tiene que empezar por procurar que sus acciones sean realizadas por la voluntad consciente exclusivamente; sólo entonces puede alcanzar el hombre la percepción de las formas espirituales. Éstas formas son de cuatro tipos: 1.º Inteligencias de las esferas absolutamente inmateriales. 2.º Intelecto Agente inmaterial, pero que se relaciona con el mundo de la materia al perfeccionar a las formas materiales y abstraerlas. 3.º Especies inteligibles, que son formas existentes en el alma; y 4.º Especies sensibles intencio-

nales, que actúan como intermediarios entre las formas inteligibles abstractas *in mente* y las formas sensibles materiales *in re*.

En relación con la adquisición de las formas espirituales, Avempace clasifica las acciones humanas en cuatro grupos: 1.º Las que tienen por finalidad primordial adquirir la pura forma corporal humana, como son el comer, beber, etc. 2.º Las que tienen por fin las formas espirituales concretas e individuales, ya radiquen en el sentido común, como la elegancia en el vestir, o ya sean propias de la imaginación; tanto si buscan la pura distracción, como los juegos y placeres honestos, como si están dirigidas al perfeccionamiento intelectual, como el estudio, o a la perfección moral, como la generosidad y caridad. 3.º Las que se dirigen a la realización de las formas espirituales universales, como la adquisición de la ciencia; y 4.º Las que buscan la espiritualidad absoluta, o sea, la unión definitiva con el Intelecto Agente, que es la meta de los auténticos sabios o *solitarios*, como les llama Avempace. Cuando el hombre alcanza la más alta asimilación de las formas separadas espirituales se convierte él mismo en una de estas formas, asemejándose de este modo a la divinidad; entonces pierde incluso sus cualidades humanas imperfectas, como son la corporeidad, la sensibilidad, etc.

5. *El problema del intelecto humano*

a) *Las "formas espirituales"*.—Los elementos esenciales del conocimiento humano están, por tanto, constituidos por las *formas espirituales*, que se llaman *formas* por analogía con las materiales que actualizan la materia, para constituir los cuerpos; y se califican de *espirituales* para diferenciarlas; se corresponden, pues, con las *intenciones* de los escolásticos latinos, y son las *especies* que representan al objeto. Su receptáculo está formado por el intelecto material, que es una potencia capaz de recibir dichas *intenciones*; no es un sujeto, sino una disposición o estado del alma condicionado por sus instrumentos corporales. El sujeto sobre el que actúa el Intelecto Agente está formado por las *intenciones*, que a su vez movilizan a dicho Intelecto. El color, por ejemplo, dice Avempace, es lo que actualiza a un medio transparente; pero lo que existe en acto en dicho fenómeno es el color; y lo que llamamos color son exactamente simples *intentiones imaginatae*. Las intenciones existen fuera del sujeto de un modo

potencial; para que existan en acto, precisamos de una facultad que proporciona el Intelecto Agente. Como el intelecto pasivo no es otra cosa que dichas *intenciones,* su naturaleza es su capacidad de convertirse en intelecto en acto, que a su vez puede perfeccionarse, hasta convertirse en intelecto en hábito, al que considera Avempace como el auténtico entendimiento especulativo del hombre. Este intelecto no es único y común para todos los seres humanos; es uno, en tanto que es signo de la unión de las partes orgánicas del hombre y en tanto que la multiplicidad de los objetos del conocimiento no le alteran.

b) *Los dos modos fundamentales del intelecto.*—De este modo Avempace ha anulado casi en absoluto el papel del intelecto pasivo, que viene a quedar incluido en el intelecto en hábito, y la cuádruple división del intelecto en pasivo, en acto, en hábito y Agente, que admite Avempace, viene a reducirse a dos modos fundamentales: el intelecto especulativo, que incluye las intenciones, o sea, al intelecto en potencia, y el Intelecto Agente, por el cual se produce el proceso de abstracción. El primero es engendrado, corruptible, uno e individual para cada hombre mortal; el segundo es eterno, inmaterial, universal, común a todos los hombres, e inmortal. Pero la realización de las formas que constituyen el conocimiento humano no sólo depende de su propia naturaleza, según los cuatro grupos antes indicados, sino también de la aplicación de las seis potencias humanas: 1) La pura potencia racional. 2) Las potencias sensitivas internas (memoria, fantasía y sentido común). 3) Las potencias sensitivas externas (los cinco sentidos). 4) La potencia generativa. 5) La potencia vegetativa (nutrición y crecimiento); y 6) La potencia elemental. Los actos de la primera potencia son necesarios; los de la segunda se dividen en acciones y pasiones; las primeras son libres si se refieren al hombre y necesarias respecto de los animales; los actos de la tercera son necesarios en mayor o menor grado, siendo el más libre la vista y el menos el tacto; los actos de la cuarta y quinta son mixtos, y los actos de la sexta son siempre necesarios.

c) *La realización de las formas.*—Las formas espirituales se adecuan con las potencias humanas; las formas inteligibles puras no producen alteración emocional alguna; las especies intencionales producen emociones, de las cuales las menos materiales son las de la fantasía, seguidas de las del sentido común y las de la memoria; las espe-

cies sensibles mueven, además, a la realización de acciones concretas. Estas formas inteligibles universales lo son *per se,* porque pueden predicarse de muchas cosas; las formas inteligibles singulares son, en cambio, universales *per accidens,* en tanto que pueden ser percibidas por muchos sujetos. Las formas físicas, a través de los cinco sentidos, producen las especies sensibles intencionales, que se imprimen en el sentido común y que son percibidas por la facultad imaginativa; estas especies se llaman "fantasmata" y actualizan la potencia imaginativa. Pero las sensaciones y las "fantasmata" son singulares y no poseen la universalidad ni *per se* ni *per accidens.* Cuando las formas inteligibles singulares proceden de los cinco sentidos *per se,* son evidentes por sí mismas; en cambio, las imágenes del sueño y la fantasía proceden *per accidens* de los sentidos. Cuando estas formas proceden de la naturaleza, constituyen los objetos directamente apetecidos; cuando se originan a través de la razón reflexiva dan origen a las intenciones mentales; y, finalmente, cuando proceden del Intelecto Agente, no son particulares ni singulares, siendo necesarias para adquirir los conocimientos especulativos. Todas estas formas son indispensables para el desarrollo del hombre; por las especies sensibles intencionales el hombre es capaz del movimiento local; con ayuda de las especies intermedias el hombre puede dirigir diestramente sus potencias y adquirir conocimientos instrumentales, y con las formas inteligibles universales se alcanza el grado supremo de sabiduría.

d) *La unión con el Intelecto Agente.*—Todo el mecanismo del conocimiento constituye para Avempace una etapa preparatoria de aquello en que consiste la verdadera sabiduría humana: la unión del hombre con el Intelecto Agente. La influencia platónica pesa fuertemente sobre Avempace, cuyo *Régimen del solitario* arranca, en primer lugar, de la *República* de Platón. Las *intenciones,* que representan al mundo sensible, nos conducen a los inteligibles, previa acción del Intelecto Agente, constituyendo el intelecto en hábito. Pero ahora, más allá de este conocimiento de raíz aristotélico, Avempace considera otro de orden superior: el contacto del hombre con la realidad misma del mundo ideal. Desgraciadamente, el "Comentario" de al-Fārābī a la *Etica nicomaquea* de Aristóteles —señalado por Averroes como clave de este problema— se ha perdido y no sabemos, por tanto, si Avempace se limita a seguir a al-Fārābī o corrige a éste; pero los textos de Avempace son bien tajantes y afirman la posibili-

dad de la unión del hombre con el Intelecto Agente, y considera a esta unión como el fin y la meta de la sabiduría humana.

Todos los hombres, escribe Avempace, pueden llegar —y de hecho llegan muchos— al grado de perfección del intelecto especulativo o adquirido; en cambio, si bien en potencia remota todos los humanos pueden alcanzar la unión con el Intelecto, en la realidad muy pocos hombres lo realizan. El esfuerzo especulativo de este grado definitivo de la vida intelectual nos conduce a las formas, que en este estado no son nada nuevo, sino la Pura Forma de lo que es incorruptible y eterno. El Intelecto Agente, por tanto —y aquí está la novedad del pensamiento de Avempace— no es un motor más en el mundo de las esferas, sino la forma misma del acto intelectual concebida en su momento supremo de eternidad, universalidad, simplicidad y realidad; un ser así concebido sólo puede ser Dios. Por tanto, la unión del hombre con el Intelecto Agente equivale a su unión con Dios. Este Intelecto Divino, permaneciendo siempre Uno, a través del desbordamiento de sus rayos, ilumina las formas que el hombre puede alcanzar por su conocimiento. Esta unificación es, pues, un don de Dios y constituye la meta definitiva y la más auténtica felicidad.

6. *La ética como camino de perfección*

a) *Clasificación de los hombres según el uso de sus medios.*—Para alcanzar este grado supremo de perfección y felicidad el hombre debe seguir un camino, una recta vía que dista por igual de dos extremos dañinos; este camino es la moral. Para realizar su fin y felicidad últimos el hombre ha sido dotado de instrumentos naturales y medios artificiales; los principales instrumentos naturales son el alma, el cuerpo y sus órganos; los medios artificiales son el fruto de la acción del hombre sobre la naturaleza física, o sea, el resultado de la civilización. De acuerdo con el uso que el hombre hace de sus instrumentos naturales, los seres humanos se dividen en tres grupos: 1.º Los viciosos, que a causa de un uso excesivo e inmoderado de estos instrumentos naturales se limitan a satisfacer de un modo irracional y animal sus propias pasiones, sin conseguir su fin último y acabando por dañar su salud, arruinar su vida y envilecer su alma. 2.º Los cobardes y tímidos, que, debido a una temerosa inactividad, por miedo a perder la salud, la vida y el alma, no realizan uso alguno de sus

órganos y dejan así enmohecerse sus facultades naturales; y 3.º Los equilibrados, que saben utilizar recta y oportunamente sus instrumentos naturales, manteniéndolos entrenados y no arriesgando salud y vida, sino por estricta necesidad. Según el uso que hace el hombre de los medios artificiales, los seres humanos se dividen también en tres grupos: 1.º Los pródigos, que a causa del desordenado uso y abuso de los medios artificiales acaban por dilapidarlos sin sentido alguno. 2.º Los avaros, que por miedo a agotar estos medios y verse desprovistos de ellos, terminan por conservarlos con tal apego, que no los utilizan, y, poseyéndolos, les resultan inútiles; y 3.º Los moderados o virtuosos, que si bien saben conservar estos medios es tan sólo para utilizarlos en el momento necesario. Pero la perfección de estos actos y lo que les confiere su carácter ético consiste en la adecuación del uso de los medios e instrumentos con el fin último del hombre; la intención final, con arreglo a la cual se realizan estos actos, es la que valora las acciones del hombre. Por tanto, sólo será auténtico hombre equilibrado y moderado, en el uso de sus instrumentos naturales y de los medios artificiales, aquel que se encamina a realizar la meta definitiva del hombre: la unión con Dios.

b) *La finalidad ética de las acciones humanas.*—Sin embargo, las acciones humanas son extraordinariamente complejas y no podemos determinar su finalidad de un modo simplista; se precisa, pues, de una serie de criterios intermedios que pongan de manifiesto si la finalidad de cada uno de los elementos de los actos complejos se encamina o no hacia el fin y la felicidad últimos del hombre. Uno de estos criterios intermedios es la relación de las acciones humanas respecto del placer. Indudablemente el placer puede ser uno de los fines de las acciones humanas; pero el simple placer sensual no puede constituir un fin en sí mismo, y aquellos hombres que actúan movidos exclusivamente por este tipo de placer deben ser considerados como viciosos y necios. Mucho más nobles son los actos que tienen como finalidad conseguir la gloria mundana, los honores civiles y los conocimientos prácticos, pero si se limitan en su intención a esta finalidad, no son valiosos, incluso si sólo buscan al deleite científico, propio de reducidas comunidades de sabios. Aunque el placer científico, considerado como fin en sí, no merece censura, sino más bien alabanza, tanto por la nobleza propia de estos estudios como por la excelencia de esta profesión y, más aún, porque suele conducir al sabio a su

perfeccionamiento, sin embargo el placer científico no es la meta del auténtico sabio, sino un placer intermedio concomitante a la finalidad última de la sabiduría. En este deleite científico entran dos tipos distintos de placer: 1.° El gozo producido por la satisfacción del ansia de saber, que es un deseo connatural al hombre; en este sentido, el deleite científico es un placer sensible, en tanto que la satisfacción de los deseos naturales engrendra este tipo de placer, pero se diferencia del placer sensible sensual, en tanto que su satisfacción constituye una perfección de la facultad racional y no del cuerpo; y 2.° El gozo propio y peculiar inherente a todo este acto cognoscitivo, gozo que no exige como condición previa la necesidad de un deseo antecedente, como sucede, por ejemplo, cuando presenciamos un espectáculo bello.

Sin embargo, ninguno de estos dos gozos puede constituir el verdadero fin último de la sabiduría, pues son simples efectos concomitantes que acompañan al saber, al modo como la sombra sigue a nuestro cuerpo. El hombre que cultiva la ciencia por deseo del simple goce sensible de satisfacer el ansia de saber, sólo logra el fin de la sabiduría de un modo accidental; el auténtico sabio debe esquivar, por tanto, en lo posible, este tipo de placer. Por el contrario, no es obligatorio ni aconsejable prescindir del segundo tipo de gozo, entre otras razones, porque es poco menos que imposible huir de él, ya que va unido a los frutos mismos de la ciencia, en cuanto el hombre no sólo es movido por las imágenes de la fantasía y del apetito sensitivo, sino también por el apetito racional impulsado por la voluntad consciente que sigue al acto intelectual reflexivo. Además, agrega Avempace, podemos comparar la más alta acción intelectual del hombre con la labor de un artista, cuya perfección no radica exclusivamente en que sus instrumentos sean perfectos; así, también, la perfección del alma no consiste tan sólo en que los órganos del cuerpo estén sanos, sino que, presupuesta esta salud previa, la perfección consiste fundamentalmente en el adecuado uso y ejercicio de los instrumentos naturales y los medios artificiales. La perfección típica del alma racional no consiste en la simple adquisición de las virtudes morales, que en último término son simples medios para conseguir el fin, sino en la realización de ese fin último, que consiste en la perfección del primer motor del alma racional, o sea el Intelecto Puro, perfección que constituye la auténtica sabiduría.

7. *La sabiduría como fin supremo del hombre*

a) *Perfección y gozos de la sabiduría.*—Así, pues, todos los actos humanos que no consistan esencialmente en la adquisición de esta Sabiduría, no pueden ser considerados como fines en sí, sino que han de ser considerados como simples medios para alcanzar la perfección del hombre. Pero si de aquí pasamos al puro conocimiento especulativo, en seguida observaremos que éste no sirve de medio para otro saber más alto; por tanto, constituye un fin en sí mismo, fin que perfecciona el motor primero del hombre, o sea, a su intelecto. Avempace, para demostrar este carácter de la sabiduría como perfección del hombre, procede a comparar las perfecciones propias de los actos humanos según se realicen por medio de los instrumentos de las artes, de las potencias corpóreas o de las virtudes éticas, que nos muestran un camino progresivo de perfeccionamiento, siendo cada vez mayores los placeres sensibles y espirituales que producen, así como la duración del gozo que engendran. El placer sensible, por tanto, no puede ser continuo en ninguno de los tres sentidos de continuidad: duración eterna, eviterna y temporal; el placer espiritual, por el contrario, puede ser continuo, al menos en alguno de los tres modos de continuidad. En este sentido, puede decirse que la sabiduría está acompañada del gozo intelectual continuo, ya que el objeto de la sabiduría es universal y todo conocimiento universal es por sí mismo eterno e inmutable. Indudablemente el hombre, que es el sujeto próximo de este conocimiento universal, es un ser temporal y mutable, sujeto a la contingencia y abocado a la muerte; pero el intelecto especulativo, que es su sujeto remoto, no desaparece tras de la muerte del cuerpo, y su conocimiento universal es eterno y con él dura siempre el gozo inherente a este supremo acto intelectual, posibilitador de todos los demás, y en el cual el intelecto es a un mismo tiempo sujeto y objeto inteligible y, como tal, inmaterial, incorruptible y eterno.

b) *Carácter instrumental de las actividades humanas no puramente éticas.*—En segundo lugar, dice Avempace, todo sujeto, o bien perfecciona el hábito que posee, o bien es él perfeccionado por dicho hábito; el que suceda de un modo u otro sólo depende de quien posea en su esencia una mayor perfección intrínseca. Si ahora aplica-

mos este principio a cada una de las cuatro potencias que decíamos que podía utilizar el hombre para sus actos: instrumentos artificiales, potencias corpóreas, virtudes éticas y hábitos intelectuales, tendremos que pensar que los instrumentos del artífice denuncian, por el mero hecho de su existencia instrumental, la imperfección intrínseca del sujeto, en tanto que dichos instrumentos son indispensables para su arte, como la pluma y el lenguaje, por ejemplo, para el escritor. También el sujeto orgánico necesita de la existencia, la integridad, la salud y la perfección de sus órganos corpóreos para poder existir y actuar como tal sujeto orgánico; por esto el hombre es siervo de sus miembros, ya que sin ellos no podemos vivir o no vivimos plenamente. Tampoco el ejercicio en acto de los hábitos morales, o sea, las virtudes, indican la perfección del sujeto, al contrario, señalan una imperfección, en tanto que la virtud es necesaria para obrar el bien y alcanzar la perfección; sin embargo, y por esto mismo, las virtudes morales participan de la nobleza inherente al fin último del hombre, pues son medios indispensables para su realización.

Así, pues, podemos decir ya que cada una de las potencialidades del hombre está ordenada a la realización de alguno de los complejos elementos que constituyen la vida humana, y son suficientes, dentro de su ámbito de acción propio, para realizar los fines inherentes a su actividad; por ejemplo, la salud es necesaria y suficiente para realizar los fines propios de la vida orgánica; los bienes instrumentales y la riqueza son precisos y suficientes para realizar los fines de la esfera de las artes. Pero el hombre que se conforma con la simple buena salud y la integridad y plena función de todos sus órganos no pasa de la esfera propia de su condición animal y renuncia a lo que le distingue de los demás animales; los hombres que se contentan con el prestigio aparente y temporal que la riqueza y el lujo proporcionan en las relaciones sociales, se limitan a vivir una ilusión, como el que cree que los sueños son realidad. En cambio, agrega Avempace, las virtudes morales consiguen perfeccionar al sujeto, conduciéndole a realizar el bien y contribuyendo así a posibilitar la realización de su fin último, tanto como individuo como en cuanto ser social; ya que todo aquel que realiza los hábitos morales no sólo contribuye a su perfección, sino que incluso ayuda a mejorar a sus semejantes. Por tanto, dice Avempace, sólo este hombre que posee en acto las virtudes morales y logra alcanzar la sabiduría, está capacitado para dirigir la sociedad y conseguir la convivencia pacífica de los hombres,

aun en medio de la sociedad imperfecta en que actualmente vive el hombre.

c) *Carácter superior de las actividades meramente intelectuales.*— Pero por encima de las virtudes morales, están colocados los hábitos intelectuales, dentro de los cuales hay que distinguir las actividades teóricas y las prácticas. Las facultades prácticas pueden ser de dos tipos: artes manuales (la *empereia* de Aristóteles), como los oficios y menesteres, y artes técnicas (las *tejnai*), como la medicina. Tampoco estas facultades pueden constituir un fin en sí; al contrario, son simples medios subordinados unos a otros; como la medicina es un medio respecto del mantenimiento o recuperación de la salud. Incluso la virtud de la prudencia, que es la más alta de todas ellas, es un medio para que el hombre actúe equilibradamente. Así, pues, al tener una finalidad peculiar, las facultades intelectuales prácticas, tanto las manuales como las liberales, no constituyen el fin último del hombre. En cambio, las actividades teóricas no tienen más finalidad que la de perfeccionar el intelecto especulativo.

El hombre, pues, no debe poner la meta última de todos sus esfuerzos y aspiraciones en la simple salud física, en el puro apetito sensible, en la recepción de honores ni en la posesión de riquezas; pero tampoco le basta con poseer las virtudes morales y la perfección de sus actividades manuales y liberales, pues todos estos hábitos no pasan de ser simples medios, cuya posesión obliga a veces al hombre a convertirse en esclavo de ellos, como el artífice aprisionado por el virtuosismo de su profesión, o el técnico que necesita tener siempre a punto su perfección técnica. La diana definitiva del esfuerzo humano sólo debe ser la posesión de la sabiduría inherente al intelecto especulativo, única perfección digna del hombre. Sólo cuando el hombre consigue este alto grado, que es la Unión con el Intelecto, el alma humana queda libre de los accidentes materiales propios de su relación con la naturaleza, con las potencias orgánicas y hasta con el conocimiento sensible inferior, y, libre ya de estos accidentes, consigue entonces su más perfecta unidad, simplicidad e inmaterialidad, que se manifiesta por la ausencia de todo dolor y la presencia del gozo inefable de un placer reposado y sereno, señal cierta de que Dios le ha concedido su gracia y le conduce a la más alta felicidad.

8. *La sociedad ideal*

a) *Análisis de la realidad social.*—Este supremo ideal del fin y la felicidad últimos del hombre, así concebido por Avempace, presentaba a la hora de su realización concreta en cada hombre una dificultad insoslayable: la real situación de hecho del hombre en medio de la sociedad actual, seguramente no la más adecuada para conducirle a meta tan alta. Este problema, que ya lo era en tiempos de Platón y Aristóteles, se planteaba también en la España musulmana de los reinos de taifas y en el imperio almorávide; y siendo necesaria, por propia naturaleza, la vida social del hombre, en la práctica resultaba ser un grave obstáculo a la realización de su fin, cuando no era incluso una barrera infranqueable. Este problema revistió siempre una grave agudización en el mundo musulmán, debido a la rapidez con que se pasó de la escasa pre-cultura preislámica a la civilización y decadencia del imperio 'abbāsī, que al-Fārābī y Avicena, por sus contactos directos con los príncipes *būyīes* y *sāmānīes,* conocieron bien a fondo. Esto había conducido a al-Fārābī —en este caso la fuente principal de Avempace— a plantearse el problema del estado ideal y a realizar un profundo análisis sociológico de la *sociedad imperfecta,* que es precisamente en la que vivimos y hemos vivido hasta ahora todos los hombres. Avempace se ocupa de estos problemas en la más importante de sus obras, el *Tadbīr al-mutawaḥḥid (Régimen del solitario),* donde analiza la constitución de la sociedad, la conducta social del hombre y los medios para conseguir, pese a las deficiencias de la sociedad, su fin supremo y felicidad última, arrancando del análisis sociológico de la vida política. Las sociedades en medio de las cuales vive el hombre no son perfectas, sino que pertenecen a alguno de aquellos tipos de sociedades imperfectas que había descrito al-Fārābī.

b) *El estado ideal.*—Ante esta situación lo que interesa a Avempace es el análisis del "estado ideal", que deberá estar constituido por los hombres modelos o *solitarios,* que aspiran a la perfección, incluso en medio de la sociedad imperfecta. Este grupo de los "solitarios", al estar formado por una reducida minoría, no puede constituir una sociedad aparte y han de vivir en medio de la sociedad imperfecta, mezclados con el común de los ciudadanos, aunque aislados y limpios de las lacras comunes de aquélla. Así como en medio de los cam-

pos cubiertos de maleza brotan a veces flores delicadas, así también brotan los "solitarios" perfectos en medio de la sociedad imperfecta; de aquí el nombre de *brotes* que le da Avempace. Este tipo social es el que más importa dentro de la sociedad, pues no sólo es capaz de conseguir la perfección y felicidad personales, sino que, además, es la única esperanza de una posible transformación de la sociedad imperfecta en perfecta. Sin embargo, y aun suponiendo que esta transformación política sea imposible en la práctica —ya que así parecía confirmarlo la experiencia política de aquel tiempo—, la real existencia y alta perfección de los *solitarios* obligan a acometer el estudio del régimen de vida que deben seguir. En este sentido, Avempace considera que su *Régimen del solitario* es una medicina espiritual que estudia el régimen dietético que debe seguir el espíritu humano para perfeccionar su salud y conseguir la perfección, a pesar de los vicios y enfermedades espirituales que aquejan al común de los hombres de la ciudad imperfecta. Porque —dice Avempace, siguiendo la comparación de su régimen con la terapéutica de su tiempo— el estado ideal sería aquel en que no fuesen necesarios ninguna de las tres clases de "médicos" de la sociedad imperfecta: del cuerpo, de las relaciones sociales y del alma. La sociedad ideal no precisa de médicos del cuerpo, en tanto que sus ciudadanos no tendrían vicios y no padecerían las enfermedades que nacen de los vicios; no habría médicos del orden social o jueces, porque las relaciones sociales estarían presididas por el amor y no brotarían así los problemas jurídicos, que proceden del abuso de los derechos individuales contrapuestos; finalmente, no serían precisos los médicos del alma, porque todos los ciudadanos de la sociedad perfecta buscarían esta perfección y no caerían en el pecado, ni se dejarían arrastrar por las pasiones.

c) *La vida del "solitario"*.—Pero este estado ideal no existe en la actual situación política y es, por ahora, un simple ideal representado por los "solitarios", cuyo modelo está caracterizado por la actitud política que Avempace, por influencia de al-Fārābī, atribuye a Platón. El "solitario", pues, es todo aquel que se sienta ciudadano del estado ideal, pese a vivir en medio de una sociedad imperfecta; ya que si bien el estado ideal no puede identificarse con ninguno de los estados políticos concretos e históricos, sin embargo no es una simple ficción, sino que debe realizarse en este mundo, para que en él todos sus ciudadanos vivan de acuerdo con las normas de la razón. Por tanto, sólo una vida que se atenga al ideal de la auténtica sabiduría puede trans-

formar al hombre y realizar el *estado ideal*, que es una realidad patente en el corazón y en la existencia ética perfecta de sus ciudadanos, de los "solitarios". Pero esta vida ética de los "solitarios" no precisa de un aislamiento físico; los solitarios viven en la sociedad imperfecta junto con los demás ciudadanos, cuya existencia es una perpetua lucha entre sí y que están sujetos a las enfermedades, rencores, pleitos y vicios. La vida de los "solitarios", por el contrario, está libre de esas luchas, vicios y lacras, y brota pura, como las plantas nobles entre la cizaña, como el brote recién florecido en el tronco de un viejo árbol, siendo así la única esperanza de regeneración de la sociedad imperfecta y el fermento del futuro estado ideal.

La vida del solitario representa, por tanto, el más alto ideal ético, cuya conducta debe estar regulada por la adecuación de su vida a aquello que representa a lo más humano del hombre: su condición racional, puesta de manifiesto por el intelecto especulativo, que es el más alto grado del saber. Así, pues, el "solitario" deberá ajustar su vida y sus relaciones con la sociedad y los hombres imperfectos de acuerdo con ese grado supremo de la sabiduría. Porque si bien es cierto que la sociedad y los hombres imperfectos son un peligro para el "solitario", también lo es que ningún hombre, ni siquiera el sabio, puede prescindir de su situación sociológica, en tanto que el hombre es un ser sociable por naturaleza y por condicionamiento biopolítico; pero este principio aristotélico del hombre como animal social tiene plena validez de un modo genérico, no de un modo individual y concreto en todas y cada una de las situaciones sociales. Así, al igual que por motivos de salud es lícito aislar a los sanos de los enfermos, o a los indemnes de los contaminados, en caso de enfermedad o epidemia, así también en la gigantesca pandemia de vicios, errores y lacras que es la actual sociedad imperfecta, el solitario debe aislarse de los ciudadanos enfermos y contaminados. El solitario no huirá de la sociedad, vivirá dentro de ella, pero sin participar de sus lacras; no prescindirá del trato con los hombres imperfectos, pero tan sólo en aquellos casos en que este trato resulta necesario o provechoso y no implique un daño a su vida moral.

Lo que el solitario debe buscar, ante todo, es la sociedad de los otros hombres perfectos o, cuando menos, la de aquellos otros que, siendo imperfectos, buscan la perfección; no evitará los contactos intelectuales con los demás hombres, pero buscará tenerlos, sobre todo, con aquellos hombres que comparten o estén dispuestos a compartir

su ideal. La vida social del hombre no es un mal, sino un bien, que contribuye a la perfección y desarrollo del hombre; lo único dañino es el estado social concreto de la sociedad actual. La vida del solitario, por tanto, debe ser una vida social, aunque puede darse el caso extremo de que no encuentre en su medio o circunstancia social ningún compañero; pero en este caso esta falta de correlato social no podría imputarse al "solitario", sino a la corrupción de la sociedad; entonces el sabio tiene que seguir el riguroso y ascético camino de la perfección solitaria. Pero así como en el orden metafísico el ser no consiste en su modo actual, presente y limitado, sino que el ser auténtico es la forma final, así también en el orden social la naturaleza social del hombre no consiste esencialmente en la sociabilidad actual, presente y limitada de la sociedad imperfecta, sino en la sociabilidad final futura entre todos los ciudadanos de un mundo que sea una auténtica ciudad perfecta, constituida por perfectos ciudadanos, o sea, por sabios.

BIBLIOGRAFIA

Las exposiciones generales del pensamiento de Avempace en la mayoría de los manuales, son muy poco recomendables. Casi todos ellos siguen literalmente a Munk; pero este benemérito investigador conoció el *Régimen del Solitario* por el imperfecto resumen hebreo de Moisés de Narbona; y generalmente completan a Munk con los textos de Averroes, no siempre imparciales en el caso de Avempace. De este defecto sólo se salvan plenamente los trabajos de Asín Palacios, que después se citan, y el correspondiente capítulo de mi *Historia de la filosofía hispano-musulmana.*

262. Asín Palacios, *El filósofo zaragozano Avempace*. Pub. en "Revista de Aragón", Zaragoza, t. I, 1900, pp. 193-197, 234-238, 278-281, 300-302, 338-340; t. II, 1901, pp. 241-246, 301-303 y 348-350.
263. — — *Un texto de al-Fārābī atribuido a Avempace*. Pub. en "Al-Andalus", tomo VII, 1942, pp. 391-394.
— — Véase núm. 9, pp. 142-143.
264. — — *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*. Pub. en "Al-Andalus", t. VII, 1942, pp. 1-47. (Int., trad. y texto árabe); en especial pp. 9-14 y 16-23 del t. árabe y 24-32 y 33-40 de la trad.
265. — — *La "Carta de Adiós" de Avempace*. Pub. en "Al-Andalus", t. VIII, 1943, páginas 1-87. (Int., trad. y texto árabe); en especial pp. 17-39 del texto árabe y 47-85 de la trad.
266. — — *El "Régimen del Solitario"... de Avempace*, edt. y trad., Granada, 1946; en especial pp. 3-28, 31-37, 39-42, 45-48, 50-57, 62-85 del texto árabe y 33-60, 64-70, 73-76, 80-89, 101-112 y 119-125 de la trad.
Brockelmann, véase núm. 14, t. I, pp. 460 y ss.; suplemento, t. I, p. 830.
Cruz Hernández, véase núm. 16, t. I, pp. 337-368.
267. Dunlop, *Ibn Bajjah's Tadbiru-l-Mutawahhid (Rule of the Solitary)*. Pub. en "J. R. S. A.", 1945, pp. 61-81.
268. Farrukh, *Ibn Bajja (Avempace) and the philosophy in the Moslem west*, Beirut, 1945.

Ibn al-Abbār, véase núm. 214; bs. 411.
269. Morata, *Avempace*. Pub. en "La Ciudad de Dios", núm. 139, 1924, pp. 180-194.
Munk, véase núm. 33, pp. 383 y ss.
Quadri, véase núm. 38, pp. 154-164.
270. Rosenthal, *Politische Gedanken bei Ibn Bagga*. Pub. en "M. Ges. and Wiss. Iudentums", núm. 81, 1937, pp. 153-168.
Ṣā'id, véase núm. 39, p. 856.
271. Teicher, *In torno a due libri citati da Hillel da Verona*. Pub. en "An. di St. ebraici", Roma, 1934, t. I, pp. 135-146.
Uṣaybi'a, véase núm. 64, t. II, pp. 64-64 y ss.

X

IBN ṬUFAYL (ANTES 1110-1185)

1. *Vida y escritos de Ibn Ṭufayl*

a) *La cultura en el período almohade.*—El esplendor cultural de los reinos de taifas fue continuado por la corte almohade, tras de salver el bache de los tiempos de la guerra de conquista. Las invasiones africanas, iniciadas por los almorávides, fueron un "eclipse" de la cultura andaluza, pero no su muerte definitiva, y aunque entre 1086 (batalla de Zallāqa) y 1110 (toma de Zaragoza) los almorávides tuvieron fuerza para tener a raya a los musulmanes españoles, a partir de 1118 (toma de Zaragoza por Alfonso el Batallador) su estrella política empezó a declinar. Cuando, años después de la pérdida de la "frontera superior", el año 515 (1122), Ibn Tūmart, el *Mahdī* fundador de los almohades, iniciaba su aventura no era un simple fanático; en su juventud fue más o menos discípulo de Algacel, y su comunidad de celosos "unitarios" (almohades) creció desde el desierto de Sus, en Tīnmilal, hasta que 'Abd al-Mu'min, primer sultán almohade, conquistó Marruecos y estableció su capital en Marrākuš. Pero 'Abd al-Mu'min no se limitó a ser un guerrero, sino que poseía también indudables dotes políticas, por lo cual supo rodearse en Marrākuš de una brillante corte. Además, la vindicación de la ortodoxia del pensamiento de Algacel no sólo iba a abrir el camino a una mayor difusión de la filosofía en la España musulmana, sino que, de rechazo, iba a permitir la expansión de otras corrientes filosóficas, como la procedente de Ibn Ḥazm y el pensamiento de Avicena, y el sucesor de 'Abd al-Mu'min, su hijo Abū Ya'qūb Yūsuf (1162-1184 de J. C.), sería el gran protector de Ibn Ṭufayl y de Averroes. En

este ambiente propicio para la filosofía vivió Ibn Ṭufayl, continuador del pensamiento de Avempace y que, por conocer a fondo ya la síntesis filosófica de Avicena, pudo desarrollar una más profunda labor.

b) *Datos biográficos.*—Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd al-Malik ibn Ṭufayl al-Qaysi nació en Guadix (Granada), en fecha incierta, pero anterior al año 1110. De su vida se nos han conservado muy pocas noticias; se sabe que tuvo una formación enciclopédica y que ejerció la medicina en Granada, donde fue médico de cámara del gobernador de la ciudad. Poco después su fama médica le llevó al puesto de secretario y médico de cámara del hijo del califa almohade 'Abd al-Mu'min, Sīd Abū Sa'īd, entonces gobernador de Ceuta y Tánger; y de aquí pasó a ser médico de cámara y visir del sultán Abū Ya'qūb Yūsuf, hacia 1163 de J. C. En 1169 de J. C. tiene lugar la famosa presentación de Averroes por Ibn Ṭufayl en la corte almohade, y en 1182 de J. C. renunció Ibn Ṭufayl a su cargo de médico de cámara en favor de Averroes, conservando tan sólo el visirato, hasta su muerte en 1185 de J. C. Su fama era tal, que el tercer califa almohade, al-Manṣūr Yūsuf bn Ya'qūb asistió en persona a sus funerales.

c) *"El filósofo autodidacto".*—Aunque sabemos por los testimonios de Averroes, Alpetragius y al-Marrākušī que Ibn Ṭufayl escribió obras astronómicas y médicas, el solo de sus libros que ha llegado hasta nosotros es su célebre *Historia de Ḥayy Ibn Yaqẓān (Risāla Ḥayy Ibn Yaqẓān fī asrār al-Ḥikmat al-Mašriquiyya),* traducida en 1349 de J. C. al hebreo por Moisés de Narbona y editada en 1671 por Eduardo Pococke, con versión latina, bajo el título de *Philosophus autodicactus,* alcanzando un éxito sorprendente en el mundo occidental. En 1672 fue traducida al holandés; poco después al inglés por Ashwell, y en otra versión por Keith (1674); en 1700 se reeditó la edición de Pococke; en 1701, la versión holandesa; en 1708 se realizó otra nueva traducción inglesa por Ockley. En 1726 se traduce al alemán por Pritius, y en 1783 se publica otra versión alemana por Eichhorn. En 1900 se publica la edición crítica de Gauthier, acompañada de traducción francesa, que se reeditaría en 1936, y en 1920 fue traducida al ruso. Al español se ha traducido dos veces: por Pons Boigues en 1900 y González Palencia en 1936. El *Filósofo autodidacto,* como se la conoce en Occidente, ha influido en la novela de Daniel de Foë, *The life and strange surprising adventures of Robinson*

Crusoe of York; de Foë pudo haber conocido el relato del español Juan Fernández, el de Pedro Serrano, referido por Garcilaso el Inca en sus *Comentarios reales,* y más probablemente las aventuras del marinero Alejandro Selkirk, que fue abandonado por el capitán Stradling, comandante del navío *Cinco puertos,* y vivió solo durante más de cuatro años (1704-1709) en la isla de Juan Fernández, y cuyas aventuras se publicaron el año 1712 por el capitán Woodes en su *A Cruising vogage round the world.* Sin embargo la idea del progreso y desarrollo intelectual y moral de Robinson apuntan la influencia del libro de Ibn Ṭufayl.

También en pleno siglo XVIII, el jesuíta P. Bartolomé Pou advirtió el parecido que podía apreciarse entre la obra de Ibn Ṭufayl y los primeros capítulos de la primera parte de *El criticón* de Baltasar Gracián, parecido que luego comentaría Menéndez Pelayo en el prólogo a la traducción española de Pons Boigues. Pero el problema presentaba muy difícil solución, pues Gracián no conoció el árabe y la traducción latina de Pococke no se publicó hasta 1671, veinte años después de la primera edición (Zaragoza, 1651) de la primera parte de *El Criticón.* En 1926 el ilustre arabista español, profesor García Gómez, encontró en un manucristo árabe de la Biblioteca del Escorial una narración titulada *Cuento del ídolo y del rey y su hija,* perteneciente al ciclo de historias fabulosas sobre Alejandro Magno, que presentaba notables coincidencias con muchas partes de la anécdota de la *Risāla* de Ibn Ṭufayl y del comienzo de *El Criticón* de Gracián. El códice escurialense en que se encuentra dicho cuento es de mediados del siglo XVI y de letra aragonesa, lo que autoriza a pensar que dicho cuento debía ser popular entre los moriscos aragoneses. Como Gracián era también aragonés y el relato de *El Criticón* es más parecido al del cuento árabe que al libro de Ibn Ṭufayl, es muy probable que Gracián hubiese conocido la historia a través de algún morisco.

2. *Punto de partida y fuentes del pensamiento de Ibn Ṭufayl*

a) *La formación filosófica de Ibn Ṭufayl.*—El gran problema filosófico que Ibn Ṭufayl heredó de Avempace, fue el tema de la unión del hombre con algo superior o divino: el Intelecto. Avempace había intentado demostrar la posibilidad de que existiera un camino intelectual que uniese al hombre con Dios. Pero sobre la problemática

de Avempace, Ibn Ṭufayl va a proyectar la doctrina aviceniana del éxtasis intelectual. Mientras Avempace parece ignorar la filosofía de Avicena, Ibn Ṭufaly es un profundo conocedor de la filosofía del gran pensador oriental, lo que le conduce, de un lado, a rebajar el valor del pensamiento de al-Fārābī, a quien acusa de un extremado neoplatonismo; y de otro, a juzgar la filosofía de Algacel de alegórica y para principiantes. Recogiendo, pues, las doctrinas avicenianas, Ibn Ṭufayl va a afirmar que la búsqueda de las esencias del mundo inteligible, a través de los medios típicos del mundo sensible, es un absurdo; para saltar de uno a otro mundo se precisa de un auténtico salto ontológico, representado por la contemplación intuitiva del mundo inteligible. En esto Ibn Ṭufayl sigue y continúa la línea aviceniana; la novedad de Ibn Ṭufayl reside en la estructura que dio a su *Risāla de Ḥayy ibn Yaqẓān,* libro del que dijo Menéndez Pelayo que era una "arrogante muestra del alto punto a que llegó la filosofía entre los árabes andaluces. No hay —prosigue Menéndez Pelayo— obra más original y curiosa en toda aquella literatura... Es más: pocas concepciones del ingenio humano tienen un valor más sintético y profundo... Apenas cabe más valentía de pensamiento, más audacia especulaitva que la que mostró el creador del *Autodidacto*".

Ibn Ṭufayl tiene, además, un profundo conocimiento de toda la labor filosófica; y esto confiere un valor extraordinario a su pensamiento filosófico, que sólo sería superado después por la gran labor de Averroes. Esta formación y el valor que confiere a la obra de Ibn Tufayl, aparece ya en la introducción de la *Risāla de Ḥayy ibn Yaqẓān,* donde analiza el pensamiento filosófico del Islam, desde la recepción de Aristóteles hasta Avempace, con juicios concretos sobre al-Fārābī, Avicena, Algacel y los pensadores árabes españoles. "No pienses tampoco —escribe Ibn Ṭufayl— que ningún [pensador] hispano-musulmán haya escrito sobre esto nada que sea suficiente, ya que todos los hombres de espíritu cultivado que han vivido en al-Andalus, antes de divulgarse en este país la lógica y la filosofía, consagraron su labor tan sólo a las matemáticas, en las que alcanzaron un nivel muy alto, pero no estudiaron las demás [ciencias]. Después, sucedió a éstos otra generación que profundizó algo más en el estudio de la lógica; éstos investigaron ya esta ciencia, pero sin que ésta les condujera a la Verdad Perfecta." Al parecer, y por una cita de Abū-l-Walīd al-Waqqašī (1017-1095), al que considera como representante de esta segunda generación, en ella debía incluir a Ibn Ḥazm, Ibn al-Sīd y Abū Ṣalt.

b) *Ibn Ṭufayl y Avempace.*—Después de juzgar de este modo la iniciación de la filosofía árabe española, agrega Ibn Ṭufayl: "Después de éstos vino otra generación de hombres mucho más hábiles en la especulación [filosófica] y más cercanos a la verdad; entre todos ellos no hubo ninguno de inteligencia más aguda, pensamiento más firme y visión más auténtica que Abū Bakr bn al-Ṣā'ig [Avempace], pero los negocios de este mundo le tuvieron tan ocupado que la muerte le arrebató antes que diese a conocer los tesoros de su ciencia y los secretos de su sabiduría. La mayor parte de las obras suyas conservadas están incompletas y sin terminar... En este estado ha llegado hasta nosotros las ciencia de este hombre, *a quien, por otra parte, no hemos conocido personalmente.*" Esta última afirmación de Ibn Ṭufayl, destruye la creencia en el magisterio directo de Avempace. Sin embargo, la lectura de la *Risāla de Ḥayy ibn Yaqẓān* demuestra el gran conocimiento que Ibn Ṭufayl tiene del pensamiento de Avempace, del carácter de sus obras y la influencia de su pensamiento sobre la labor de Ibn Ṭufayl, y concretamente sobre la teoría del éxtasis intelectual. El único reproche que Ibn Ṭufayl hace a Avempace es su intento de divulgación de aquel alto saber. "Abū Bakr [Avempace] —escribe Ibn Ṭufayl— prostituye este deleite [de la unión intuitiva], ofreciéndoselo al vulgo, atribuyéndolo a la facultad imaginativa y prometiendo descubrir de una manera clara y precisa cómo se produce así el estado de los bienaventurados... Pero nuestro hombre no pudo hacer nada de lo que dijo ni cumplir lo prometido, aunque parece que dificultó su intento la falta de tiempo a que él mismo alude, y sus ocupaciones en el viaje a Orán; y acaso se diera cuenta [además] que si describía este estado, se vería forzado a decir cosas que afearían [indirectamente] su modo de vivir y que condenarían todos los esfuerzos que había realizado para adquirir y acumular grandes riquezas y los diversos modos con que se las arregló para procurárselos."

c) *La influencia de Avicena.*—La fuente principal, sin embargo, de Ibn Ṭufayl es la filosofía de Avicena. Frente a los reproches a al-Fārābī, Algacel y Avempace, en el juicio sobre Avicena, sólo vamos a encontrar elogios. Así, al hablar Ibn Ṭufayl sobre el motivo circunstancial que le condujo a escribir su libro, comienza diciendo, tras las habituales doxologias: "Me pediste hermano justo (Dios te conceda la inmortalidad eterna y te haga disfrutar de la felicidad perpetua), que te comunicara aquellos misterios de la *Sabiduría Oriental* que me

fuese posible divulgar, y que son mencionados por el maestro y príncipe de los filósofos Abū 'Alī Ibn Sīnā." Y más tarde, para que no se dude de cuáles son sus fuentes, dice: "El estado al que antes nos hemos referido y a cuya primera intuición o gusto me ha llevado tu pregunta, es uno de aquellos estados a que se refería el maestro Abū 'Alī [Avicena]." Su conocimiento de la filosofía de Avicena es tan profundo que distingue en su pensamiento lo que era prolongación de la filosofía griega, de la labor más personal. "En lo que se refiere a los escritos de Aristóteles, el maestro Abū 'Alī [Avicena] se ha encargado de explicarnos su contenido, y sigue el método de su filosofía en el *Kitāb al-Šifā'*. Al principio de [este] libro dice que, en su opinión, la Verdad [Absoluta] es algo diferente de cuanto se trata en el libro, que ha sido compuesto solamente siguiendo la doctrina de los peripatéticos; así, pues, quien desee conocer la Verdad Pura debe leer su *Kitāb al-Ḥikmat al-Mašriqiyya*. El que se tome la molestia de leer el *Kitāb al-Šifā'* y las obras de Aristóteles, podrá ver con evidencia que [ambas] coinciden en la mayor parte de los asuntos, aunque haya en el *Kitāb al-Šifā'* algunas [doctrinas] que no han llegado a nosotros a través de Aristóteles." Y aún añade Ibn Ṭufayl: "La verdad que hemos alcanzado y que es el fin y meta de nuestra ciencia, no la hemos conseguido sino siguiendo la doctrina de al-Gāzālī y la del maestro Abū 'Alī [Avicena], relacionándolas entre sí una con otra y ambas con las opiniones que han aparecido en nuestros días, adoptadas fervorosamente por gentes que hacen profesión de filósofos." Pero mientras para Avicena no tiene ni una sola censura parcial, en cambio de Algacel dice que "como habla para el vulgo, lo que ata en un lugar lo desata en otro, condena ciertas doctrinas que luego él mismo profesa"; o sea, que el nombre de Algacel es sólo una cobertura para pasar su mercancía avicenista ante los almohades, celosos partidarios del pensamiento de Algacel.

Esta influencia de Avicena, pese a quien pese, alcanza también a la *Risāla de Ḥayy Ibn Yaqẓān,* pues como he demostrado en otros trabajos, Ibn Ṭufayl no se limita a tomar de Avicena los nombres de Ḥayy, Salāmān y Absāl, sino que las obras de ambos autores concuerdan en su comienzo, tienen parecidos doctrinales, que hizo que algún autor oriental empezará a traducir la obra de Ibn Ṭufayl al margen de un manuscrito de la obra de igual título de Avicena; en las dos versiones de Salāmān y Absāl se produce una generación sin necesidad de mujer, en la que se dice traducida del griego por Ḥunayn

ibn Isḥāq, Salāmān nace de una mandrágora, y en la atribuida a Avicena, Absāl, cuando es abandonado herido, es alimentado al pecho por un animal salvaje; en la obra de Ibn Ṭufayl, Ḥayy ibn Yaqẓān es amamantado por una *gacela,* y aunque el término empleado por Ibn Ṭufayl, *ẓābiya,* quiere decir también "muchacha" en árabe, sin embargo, todo el contexto se refiere a un animal y no a una persona. Finalmente, el avicenismo doctrinal de Ibn Ṭufayl es harto evidente.

3. *La concordancia de la razón y la fe*

a) *El porqué del uso del mito.*—El problema capital, aparte del de sus fuentes, que ha planteado la obra de Ibn Ṭufayl, es el de la intención y fin de este libro. El historiador ʿAbd al-Wāḥid al Marrākušī, casi contemporáneo de Ibn Ṭufayl, afirma que "esta *risāla* tiene por fin exponer los orígenes de la especie humana según los filósofos". Indudablemente esta opinión es muy parcial, pero no porque al-Marrākušī ignorase el exacto contenido de esta obra, sino por su falta de conocimientos filosóficos, que le hace interesarse por la hipótesis de la generación espontánea del hombre a partir de la arcilla. El primer traductor occidental de Ibn Ṭufayl, Pococke, y el gran orientalista Munk suponen que la intención de Ibn Ṭufayl era demostrar cómo la razón humana puede desorrollarse independientemente de las influencias del medio social; y el historiador Brücker unió, a la opinión de al-Marrākušī, la interpretación de Pococke. Finalmente, Gauthier ha sostenido la tesis de que la intención de Ibn Ṭufayl era resolver el problema de las relaciones entre la filosofía y la fe, opinión que se ha generalizado y que creo ser la más correcta. Pero lo más importante y novedoso no es este problema, que aparecía ya en al-Fārābī, Avicena, Algacel, Ibn Ḥazm, Ibn al- Sīd, etc., sino la razón por la cual Ibn Ṭufayl lo ha expuesto en forma novelada.

Las dos primeras razones por las cuales Ibn Ṭufayl recurre al uso del mito son: la necesidad intrínseca del asunto a tratar, que no se presta bien a la simple exposición dialéctica, y las conveniencias de la convivencia social, ya que el "clero" musulmán y el vulgo siempre miraron con malos ojos la filosofía. La "reforma" de Ibn Tūmart y el triunfo de los almohades, si bien en el campo político religioso significaba una actitud cerrada y autoritaria a ultranza, para la minoría culta representó una mayor tolerancia religiosa en al-Andalus;

y así los sultanes almohades tendrán como cadies, visires y médicos de cámara a hombres cultos, tan fácilmente sospechosos para los alfaquíes y las masas fanáticas, como Avenzoar, Ibn Ṭufayl y Averroes. Sin embargo, esta tolerancia de los sultanes almohades respecto de la minoría culta, obligaba, al menos inconscientemente, a Ibn Ṭufayl a una relativa prudencia para no comprometer la postura tolerante de su protector. Pero, en tercer lugar, Ibn Ṭufayl tenía también el ejemplo de los "escritos simbólicos" de Avicena, como la *Qaṣīda sobre el alma* y las *risālas del Pájaro,* de *Salāmān* y *Absāl* y de *Ḥayy ibn Yaqẓān.* Finalmente, aún podía invocar Ibn Ṭufayl el deseo de preservar la más alta sabiduría de las miradas, no preparadas para este más alto saber, del común de los hombres. Por esto, escribe Ibn Ṭufayl, "los secretos que hemos confiado a estas pocas páginas los hemos dejado cubiertos con un tenue velo, que rápidamente recorrerán los iniciados, pero que será opaco y hasta impenetrable para los que no merezcan traspasarlo... Sólo he obrado de este modo porque me he levantado a alturas que no están al alcance de la vista y he querido exponer sus conceptos aproximados...".

b) *El sentido "almohade" de la postura de Ibn Ṭufayl.*—Sin embargo, aún hay más. A partir del momento en que Ibn Ṭufayl hace que Ḥayy ibn Yaqẓān se encuentre con Absāl, lo que busca es otra cosa. La filosofía es el resultado de los esfuerzos ordenados y sucesivos de la razón humana; así *Ḥayy ibn Yaqẓān,* figura central del libro y representante de la "vía filosófica", nace y crece solo, en medio de la naturaleza, aislado de todo contacto con cualquier otro hombre; desvinculado de todo tipo de sociedad, sin apoyarse en ninguna tradición ni magisterio. Sus maestros son la razón, la experiencia y el discurso, que al mismo tiempo le sirven de instrumentos para inventar las artes, fundamentar la ciencia, elevarse a las cumbres metafísicas, conseguir una vida ética y culminar su existencia en el arrobo del éxtasis intelectual. Y todo esto que alcanza por sus solos medios Ḥayy ibn Yaqẓān, son las mismas verdades que por herencia de la Revelación conoce la Religión, en la que encontramos dos tipos de vida religiosa simbolizados por Salāmān y Absāl, la religión formalista externa, fiel al rito y a la tradición, y la religiosidad del corazón, interior, leal al espíritu que la ha engendrado. Cuando Ḥayy ibn Yaqẓān y Absāl se encuentran y contrastan sus conocimientos respectivos, advierten que entre ellos existe una perfecta concordancia

pese a haber conseguido la Verdad por caminos diferentes. Cuando intenta comunicar aquellas verdades a Salāmān y sus súbditos —que seguían la religión formalista externa y tradicional—, no sólo fracasan en su intento, sino que Ḥayy ibn Yaqẓān se convence de la inutilidad de aquella misión y de la conveniencia meramente práctica de que continuen practicando la religión al modo usual y corriente.

La intención fundamental de Ibn Ṭufayl, por tanto, es mostrar que el hombre, por los simples medios naturales y apoyado tan sólo en la razón y la experiencia, puede llegar a la verdad. Por tanto, ¿para qué sirve la religión? Para evitar esta pregunta, Ibn Ṭufayl recurre al simbolismo de Salāmān y Absāl, que da una solución concordista y una explicación suficiente de la utilidad de la religión popular. Además —y esto es lo más importante—, esta concepción resulta de un paralelismo harto sospechoso con la política religiosa de los almohades. El fundador de la "reforma" almohade, Ibn Tūmart, coincidía con Ibn Ḥazm en su "protestantismo" musulmán; el creyente debe atenerse a la Revelación, sin necesidad de escuelas teológicas y jurídicas que vengan a explicarles su sentido; el creyente no debe sentir pueriles temores, ni aun en el caso de equivocarse y llegar al error, con tal de haber obrado de buena fe. Por esto, los almohades persiguieron las sectas jurídicas y teológicas, que alteraban la tranquilidad del creyente de buena fe. En cambio, el creyente culto puede consagrarse a la filosofía, con tal de que sus doctrinas no alteren la tranquilidad religiosa del vulgo.

c) *La filosofía y la religión.*—La historia de Salāmān y Absāl, tal como la cuenta Ibn Ṭufayl, justifica absolutamente esta interpretación. En una isla vecina de la que habitaba Ḥayy ibn Yaqẓān se practicaba una religión predicada por un profeta inspirado por Dios que "expresaba todas las cosas reales por medio de alegorías que proporcionaban imágenes de estas cosas reales, que fijaban de este modo en el espíritu humano su sentido, como suele ocurrir en el lenguaje dirigido al vulgo". Salāmān y Absāl practicaban esta religión, observándola con todo rigor; pero mientras Absāl "era partidario de la interpretación alegórica, Salāmān, por el contrario, prefería el sentido literal". Absāl prefería la vida retirada y ascética, esperando alcanzar así el auténtico sentido de la Verdad; en cambio, Salāmān gustaba de la vida mundana y se contentaba con la práctica de los actos del culto. Absāl, buscando la vida retirada, se decidió a abandonar su

isla y marchó a la isla donde vivía Ḥayy ibn Yaqẓān, alcanzando en el retiro y la soledad la unión intuitiva. Un buen día acaban por tropezarse y, salvada la inicial y lógica desconfianza mutua, Absāl facilitó sus manjares a Ḥayy ibn Yaqẓān y le enseñó a hablar. Cuando pudieron hablar e intercambiar sus ideas y experiencias, Absāl vio "que todas las cosas contenidas en su ley religiosa acerca de Dios... de sus ángeles, de sus libros, de sus profetas, del día del juicio final, de su gloria y de su infierno, eran símbolos de lo que había visto intuitivamente Ḥayy ibn Yaqẓān... Y púsose entonces de acuerdo en su alma lo racional con lo tradicional; los métodos de la hermenéutica alegórica se le hicieron familiares y ya no encontró en la ley [religiosa] ninguna dificultad que no se la aclarase... Por esto miraba a Ḥayy ibn Yaqẓān con veneración y respeto... imponiéndose la obligación de servirle, de imitarle y seguir sus indicaciones".

Existe, por tanto, una concordancia entre la filosofía y la religiosidad interior, pues Ḥayy ibn Yaqẓān advierte que no había nada en la religión de Absāl "contradictorio con lo que él había visto en su éxtasis sublime". Así reconoce que el autor y mensajero de esas revelaciones era veraz en sus relatos, verídico en sus palabras y Profeta de Dios; creyendo, por tanto, en él, dándole crédito y rindiendo testimonio a su misión divina. Pero, agrega Ibn Ṭufayl: "Sin embargo, había dos cosas que le admiraron [a Ḥayy] y respecto de las cuales no encontró una explicación satisfactoria. Una era, por qué aquel Profeta había empleado alegorías al hablar a los hombres... y se había abstenido de descubrir claramente la Verdad." La segunda, "era por qué se limitaba a unos preceptos y prescripciones rituales y permitía la adquisición de riquezas...; y se decía para sí que si los hombres comprendiesen este problema en su realidad, se apartarían seguramente de las cosas inútiles... y nadie tendría propiedad privada...". Por tanto, no hay, en cambio, concordancia con la religión formalista, externa y tradicional, ni con sus simbolismos, y mucho menos con su tolerancia con el estado social vigente.

d) *Valor práctico de la religión popular.*—El conformismo de la religión tradicional decidió a Ḥayy ibn Yayẓān a la aventura de misionar en la isla que habitó Absāl, pese a que éste le advirtió sobre las debilidades humanas. Aprovechando un barco, que por azar llegó a la isla, pasaron a la otra, donde gobernaba ya Salāmān, y empezaron a instruir a un grupo selecto. El resultado fue descorazonador;

primero se distanciaron, luego se horrorizaron de las doctrinas de Ḥayy ibn Yaqẓān y acabaron por odiarle. Así conoció Ḥayy ibn Yaqẓān que los hombres hacen dioses de sus pasiones, viven entregados a toda suerte de vanidades y tienen como principal misión el conseguir bienes de fortuna; por esto, "la mayor utilidad que el vulgo puede sacar de la ley religiosa se refiere solamente a su vida mundana, para así pasar tranquilamente la existencia, sin que nadie se les oponga en el disfrute de lo que ellos juzgan que les corresponde". De este modo muy difícilmente alcanzarán la bienaventuranza, pues las mismas prácticas religiosas las realizan simplemente para envanecerse o protegerse. Y así comprendió entonces Ḥayy ibn Yaqẓān la razón de la religión tradicional; y recomendó a los más selectos que "observaran rigurosamente los preceptos tradicionales y las prácticas exteriores, mezclarse poco con las cosas que no les importan, creer con facilidad los misterios, apartarse de las herejías y las pasiones, imitar a los antepasados virtuosos y huir de las novedades". Por tanto, el concordismo entre la filosofía y la religión tradicional sólo tiene lugar en el orden práctico; en el orden de la sabiduría la filosofía sólo concuerda con la religiosidad interior. Al advertir esta diferencia, Ḥayy ibn Yaqẓān se retira orgullosamente a su isla, compadeciendo a los otros hombres, al reconocerlos como seres inferiores, que no pueden aspirar a la unión intuitiva con Dios y elevarse a las zonas más altas de la Verdad Pura. Tan sólo la religiosidad interior, representada por Absāl, puede compartir el reino de la sabiduría.

4. *Los conocimientos científicos de Ibn Ṭufayl*

a) *La importancia de sus conocimientos biológicos.*—Para conocer la formación científica de Ibn Ṭufayl, el mejor camino es analizar la hipótesis del origen espontáneo de Ḥayy ibn Yaqẓān. Para explicarse el nacimiento de este curioso personaje, Ibn Ṭufayl recurre a dos hipótesis. La primera es la vieja historia alejandrina de la princesa, que habiendo concebido un hijo de un matrimonio secreto, lo arroja en un cofre al mar por temor a que se descubra la verdad y quede deshonrada. La segunda es la hipótesis de la generación espontánea, y por el detalle con que la expone cabe suponer que fuera la solución preferida por Ibn Ṭufayl, que por su profesión de médico de cámara de palacio y por haber escrito libros de medicina y astro-

nomía, tenía la suficiente base científica para conseguir su intento. Si a esto se agrega el testimonio de su discípulo Abū Isḥāq al-Biṭrūŷī, el *Alpetragius* de los latinos, que declara haber tomado de Ibn Ṭufayl las ideas fundamentales para rechazar las teorías astronómicas de los epiciclos y las excéntricas y la formación fuertemente científica de su también discípulo Averroes, no debe extrañar que su libro esté lleno de observaciones astronómicas, físicas y biológicas, que aquí no pueden analizarse con detalle, salvo en el caso de la biología.

b) *Origen y desarrollo del embrión.*—Ibn Ṭufayl admite la generación espontánea partiendo del limo fermentado por el calor y la humedad. Una masa de limo fermentado encerraba en su centro algo así como una materia más fina y homogénea que "al agitarse produjo por su viscosidad unas burbujas, como las del agua cuando hierve; en el centro apareció entonces una burbuja pequeñísima dividida en dos partes por una membrana finísima y llena de un cuerpo sutil, como aire, constituido exactamente según las proporciones convenientes [al cuerpo vivo]". Esta materia recibe el espíritu, y entonces, frente a la primera, "se forma otra burbuja dividida en tres compartimentos separados por una membrana finísima, comunicados por aberturas y llenos de una materia gaseosa semejante a la que ocupaba la burbuja primera, pero aún más diluida... Frente a la primera [burbuja], y por la parte opuesta a la segunda, se formó una tercera burbuja, llena de una materia gaseosa, pero más densa que las dos primeras... La primera de estas tres [burbujas], tras de haber recibido el espíritu y haberse desarrollado su calor, tomó la figura del fuego; el cuerpo denso que la rodeaba adquirió también [esa forma] y se transformó en un tejido duro, encima del cual se formó una envoltura protectora de membranas; la totalidad de este órgano recibió el nombre de corazón. Como el calor produce la disipación y la destrucción de los humores, este órgano precisaba de algo que lo repusiese, alimentase y compensase permanentemente de lo que perdía, sin lo cual no hubiera podido subsistir; y también necesitaba poder percibir qué le era adecuado, a fin de adquirirlo, y qué le era perjudicial, para rechazarlo. Uno de los órganos... se encargó de satisfacerle la primera necesidad, y el otro órgano se encargó de facilitarle la segunda; el encargado de la percepción fue el cerebro, y el encargado de la alimentación el hígado. Estos dos órganos [a su vez] necesitaban del corazón para que les diese su calor...; y para esto se formó entre los

referidos órganos una red de sendas y caminos, unos más anchos que otros según era necesario: las arterias y venas". A partir de este ser originario se va formando el resto del cuerpo; y al terminar su desarrollo se abrieron las envolturas que lo protegían y surgió al mundo.

c) *Conocimientos anatomo-fisiológicos.*—Al parecer, Ibn Ṭufayl debió haber practicado la disección de los animales; al menos así se deduce del método que emplea Ḥayy en la disección de la gacela que lo amamantó y de la descripción del aspecto del corazón, rodeado del pericardio, fuertemente sujeto por los músculos y los grandes vasos. También sabe Ibn Ṭufayl que el corazón derecho está en el cadáver lleno de sangre coagulada, y que el izquierdo se encuentra vacío. En cambio, es mucho más dudoso que Ibn Ṭufayl hubiese practicado personalmente la vivisección de los animales, pues afirma que en los seres vivos el corazón izquierdo "está lleno de un gas vaporoso, semejante a una niebla blanquecina" y a una temperatura tan elevada que Ḥayy estuvo a punto de quemarse un dedo; sólo una observación aislada y precipitada puede convertir el burbujeo fibrilante de la sangre en el corazón recién herido en "niebla blanquecina" y los 37° ó 40° en una temperatura capaz de quemar los dedos. Lo que sí conoce Ibn Ṭufayl es que las funciones orgánicas están controladas por "unos conductos llamados nervios; cuando estos conductos se cortan u obstruyen se paraliza la función del órgano [correspondiente]; los nervios reciben el soplo vital directamente desde las cavidades del cerebro, el cual la recibe del corazón. En el cerebro hay como muchos soplos vitales, ya que es un gran órgano dividido en muchos compartimentos".

Aparte de estos conocimientos científicos, más interesantes aún son los rasgos de observación directa de la naturaleza. Así, al explicar la facilidad con que Ḥayy ibn Yaqẓān aprendió de niño a imitar los gritos de la gacela que lo amamantó, en especial los que anunciaban un peligro; como aprendió también el canto de los pájaros y el lenguaje de los animales que saben comunicarse entre sí y expresar temor, alegría, etc.; la observación del heliotropismo de algunas plantas, etc.

5. *Los grados del conocer*

a) *Conocimientos prácticos.*—También la clásica doctrina de los grados del conocer y de la abstracción va a ser ejemplarizada por Ibn Ṭufayl en su libro. Ḥayy ibn Yaqẓān empieza por tener simples re-

presentaciones concretas, primero como objetos que despertaban su curiosidad, después como cosas apetecibles o rechazables. Más tarde empieza a unir estas representaciones y establece comparaciones entre unos seres y otros, subrayando Ibn Ṭufayl la curiosidad del niño por los órganos sexuales, cuando refiere que Ḥayy ibn Yaqẓān "se puso a observar los órganos excretores de los demás animales y vio que estaban protegidos, el digestivo por las colas y el urogenital por pelo o cosas semejantes, aparte de que sus penes estaban más ocultos que el suyo; estas observaciones le desazonaban y preocupaban". Hacia los seis años, empieza Ḥayy ibn Yaqẓān a aplicar su reflexión al primer grado del conocer, descubriendo el modo de hacerse vestidos con hojas, plumas y pieles; de fabricarse instrumentos punzantes y cortantes y llegando a plantearse el problema de la vida. Después descubre el fuego, observa que la carne parcialmente quemada por el fuego es más apetecible y aprende a condimentar y guisar los alimentos, pasando al segundo grado de la ciencia. Así, cuando tenía Ḥayy ibn Yaqẓān unos veinte años, practicaba la caza y la pesca, hilaba los tejidos y fabricaba sus vestidos y calzados, construyéndose una choza y domesticando algunos animales.

b) *El primer grado de abstracción.*—Cuando ha dominado estos saberes, se plantea Ḥayy ibn Yaqẓān el problema de la vida y realiza disecciones y vivisecciones de animales que le conducen a deducir la existencia de un principio vital animador. Entonces pasa al primer grado de abstracción, propio de la física, analizando las cualidades de los seres naturales y deduciendo la unidad de cada una de las tres especies: animal, vegetal y mineral. Las especies animal y vegetal coinciden en las funciones de generación, crecimiento y nutrición, y el mundo orgánico y el inorgánico coinciden en la corporeidad; ésta, pues, es el género superior que comprende a ambos mundos. Así alcanza Ḥayy ibn Yaqẓān los principios de la *física* peripatética árabe por su propio y solo esfuerzo. Pero al analizar estos conocimientos, Ḥayy ibn Yaqẓān tiene que recurrir al segundo grado de abstracción, al realizar operaciones matemáticas abstractas; sin embargo, Ibn Ṭufayl no hace ninguna referencia concreta al aprendizaje de las matemáticas y salta directamente a la metafísica.

c) *El conocimiento metafísico.*—Antes de cumplir los treinta y cinco años alcanza Ḥayy ibn Yaqẓān al tercer grado de abstracción,

edificando un sistema metafísico que es, como puede suponerse, el peripatético árabe. Así, dice Ibn Ṭufayl, que descubrió la composición de todas las cosas en materia y forma, la contingencia de todos los cuerpos naturales y la estructura esférica y concéntrica del cosmos. Esto le obligó a plantearse el problema del origen del cosmos, arrancando de la observación natural que nos enseña que unas cosas proceden de otras; por tanto, si el cosmos es producido, es lógico pensar que debe tener una causa productora. Ibn Ṭufayl consigue así llegar a la idea de un Dios no corpóreo, causa de la existencia y de las transformaciones de todas las cosas, a la edad de treinta y cinco años. Como a este conocimiento se llega por una idea y no por los sentidos, también nuestra alma, que alcanza esa idea, debe ser algo no corruptible e incorpóreo, que no puede desaparecer al destruirse el cuerpo y que debe tener un destino tras de la muerte. Desde el momento en que Ḥayy ibn Yaqẓān ha llegado a estos conocimientos, siente la necesidad de trazarse una norma de conducta que le ordene su existencia, limitando la vida vegetativa a lo necesario para subsistir, procurando hacer el bien a los semejantes, esforzándose en imitar en lo posible a los seres de categoría igual al alma humana.

6. *La doctrina del alma*

a) *El alma como principio vital.*—Ibn Ṭufayl se ha esforzado en demostrar que la existencia de un principio vital, independiente del cuerpo, se puede inferir de la experiencia natural. Cuando Ḥayy ibn Yaqẓān se enfrenta con el problema de la muerte de la gacela que le había amamantado, se asombra y busca la posible lesión orgánica. Del relato de Ibn Ṭufayl se deduce que la gacela murió de vejez; por tanto, Ḥayy ibn Yaqẓān no pudo encontrar ninguna causa funcional u orgánica y llega a la conclusión de que en el corazón debía residir un fluido no corpóreo, causa del calor vital. Después repitió sus exploraciones en animales vivos y llegó a la conclusión de que el fluido, que era la causa de la vida de los animales, debía ser algo totalmente distinto del cuerpo y debía tener una estructura semejante al fuego. A este fluido debemos atribuir la unidad del ser vivo, pese a la multiplicidad de sus funciones. "Así, esta alma animal es una, y si obra con el instrumento ojo, su acción será la *vista*; si con el oído, la *audición*; si con la nariz, el *olfato*; si con la lengua, el *gusto*; si actúa

por medio de la piel y de la carne, ejercitará el *tacto*; si por medio de los miembros, su acción será el *movimiento*; y, finalmente, si lo hace mediante el hígado, entonces dará origen a la *nutrición* y *digestión*. Cada una de estas funciones tiene, por tanto, un miembro peculiar que las ejecuta; y ninguna de ellas puede perfeccionarse, a no ser por medio de la acción del alma, que reciben a través de unos conductos llamados nervios."

b) *Las clases del alma.*—La animación depende del grado de preparación de la materia; los cuerpos inorgánicos no reciben ningún espíritu; los vegetales reciben la menor cantidad posible de espíritu y los animales una animación de orden superior. La animación elemental comporta las funciones de nutrición y movimiento; "la nutrición consiste en que el ser que se nutre reemplaza las partes de su cuerpo que desaparecen, mediante la asimilación a su propia sustancia de una materia apropiada; el crecimiento [consiste] en el movimiento en las tres direcciones, guardando la debida proporción...; y estas dos funciones son comunes a plantas y animales y proceden, sin duda, de una forma igual en ambos, que se llama alma vegetativa". Los animales poseen, además, una segunda animación, de la cual proceden las sensaciones, las percepciones y el movimiento voluntario. Este alma animal posee las funciones sensitivas, en las que se incluyen las sensaciones de los cinco sentidos; de ellos "el oído sólo percibe los sonidos originados por las ondas del aire al tropezar con los cuerpos; la vista, únicamente los colores; el olfato, los olores; el gusto, los sabores, y el tacto, las temperaturas, dureza y blandura, aspereza y suavidad. Del mismo modo, la imaginación sólo alcanza las cosas dotadas de longitud, latitud y profundidad. Todas estas percepciones son cualidades corpóreas y los sentidos no pueden percibir ninguna otra cosa, ya que son facultades colocadas en el cuerpo y repartidas adecuadamente a las partes de éste".

El alma humana no sólo no es corpórea, sino que está libre de los accidentes corporales, no se corrompe, es inmortal y su destino es eterno. Sin embargo, Ibn Ṭufayl no nos aclara si este alma preexiste a su unión con el cuerpo y si es absolutamente inmortal, pues afirma que los seres que en su vida terrestre no hayan conocido a Dios, no sufrirán ni gozarán por su pérdida, pues: "ésta es la condición de los animales irracionales, *tengan o no forma humana*". Como sería muy extraño que Ibn Ṭufayl se refiriera a los monos antropoides o a seres

mitológicos, hay que suponer que se refiere a los hombres que no ejercitan las funciones más elevadas del alma. Nuestra alma no alcanza su auténtica categoría racional si no actúa como intelecto en potencia capaz de recibir las formas y se transforma en intelecto en acto y se une al Intelecto Agente. De los textos de Ibn Ṭufayl se deduce que para alcanzar la visión intuitiva de Dios es preciso morir "en un estado de contemplación y unión intuitiva actual"; si, tras haber conseguido la unión, se ha perdido y se muere sin recuperarla, se necesita de un largo período de purgación, mediante el deseo insatisfecho de la Unión con Dios para conseguir la Visión beatífica. Pero si no se conoce nada de Dios, ni se gozará ni se sufrirá, y el alma desaparece con el cuerpo.

7. *Existencia y atributos de Dios*

a) *Prueba de la existencia de Dios.*—El desarrollo de la vida de Ḥayy ibn Yaqẓān obliga a Ibn Ṭufayl a demostrar la existencia de Dios por argumentos de tipo físico, semejantes a las pruebas tradicionales *a posteriori.* De la observación de los cambios de formas y de las transformaciones de los elementos se deduce que todo lo que es producido necesita de un *productor,* que se manifiesta por las huellas generales y vagas de la noción de un *hacedor* de las formas. Como las esencias de las formas consisten en la capacidad para producir un acto, los actos que se producen a partir de las cosas "no existen realmente en las mismas y son debidos tan sólo a un agente que por su intermedio obra los actos que con ellas se relacionan". Este *Agente* no puede pertenecer al mundo sensible, dada la contingencia de las cosas sensibles que nacen y mueren constantemente y que tienen que estar producidas y necesitan de un agente. Y como el mundo celeste y el sublunar presentan las suficientes semejanzas para comprenderlas como un solo cosmos, el Agente no puede ser una de las esferas celestes, sino algo totalmente distinto del mundo corpóreo e incorpóreo. La existencia del mundo entero proviene solamente de su disposición para el movimiento, que le da ese Agente, distinto del cosmos e incorpóreo, que actúa como Primer Motor. Finalmente, en todos los seres se advierten huellas de sabiduría y de arte que sólo pueden haber sido dispuestas por un creador perfecto.

b) *Los atributos divinos.*—El mismo método sigue Ibn Ṭufayl

para conocer los atributos divinos. Cuando Ḥayy ibn Yaqẓān llega a la idea de que las huellas de saber y arte proceden de Dios, "cada vez que veía algún ser dotado de belleza, reflexionaba y reconocía que era una huella de este Autor, de su existencia y de su actividad. Comprendió, por tanto, que todo lo que a El pertenece por su esencia es más grande que esas cualidades, más perfecto, completo, bello, brillante, hermoso y permanente. Y no cesó en buscar las cualidades de la perfección y vio que todas las cosas las tienen procedentes de El, que es más digno de ellas que los demás seres... Consideró después las cualidades de la imperfección y vio que El estaba libre y exento de ellas...; pues la idea de imperfección ¿no es acaso la de la nada pura o de lo relacionado con la nada? ¿Cómo se ha de unir o mezclar la nada con el Ser Puro, El que existe necesariamente por su esencia, El que da la existencia a todos los demás seres, sin El cual nada existe, puesto que El es la Existencia y El es la Perfección, la Plenitud, la Belleza, el Resplandor, la Potencia, la Ciencia y, en suma, El?" Todos estos atributos se pueden resumir "en dos clases: positivos, como la Ciencia, el Poder y la Sabiduría, y negativos, como el estar libre de las cualidades, atributos y accidentes de la corporeidad. Los atributos positivos exigen esta exención, de tal modo que en ellos no se dan ninguna de las cualidades de los cuerpos... Por tanto, su Esencia no se multiplica por estos atributos positivos, sino que, al contrario, todo se reduce a una sola noción, que es la Verdad de su Esencia...; y el conocimiento que tiene de su Esencia es su misma Esencia".

c) *La creación y los caminos para alcanzar la existencia de Dios.* El proceso mediante el cual Ḥayy ibn Yaqẓān llega a Dios le da resuelto a Ibn Ṭufayl el problema de la necesidad de la creación; en cambio deja en el aire si esta creación es temporal o eterna y se limita a decir que Ḥayy ibn Yaqẓān pensó en este problema varios años sin decidirse por una opinión. Además, el camino *a posteriori* seguido por Ibn Ṭufayl es más aparente que real, pues, tras toda la argumentación hasta aquí expuesta, dice que Dios no es perceptible por los sentidos, ni tampoco puede ser imaginado. Por tanto, "entonces se dio cuenta [Ḥayy ibn Yaqẓān] de que conocía a aquel Ser por medio de su propia esencia y que el conocimiento de El estaba grabado en su alma. Vio también evidentemente que su propia esencia, por medio de la cual lo había conocido, era algo incorpóreo, sin nin-

guna cualidad corporal, y que todo lo externo y corporal, que percibía de sí mismo, no era la realidad de su esencia, ya que ésta consistía en aquello por medio de lo cual conocía al Ser de Existencia Necesaria". Así, pues, aparentemente se llega a Dios por las criaturas, pero en el fondo late una vía metafísica más o menos *a simultáneo*. El texto de Ibn Ṭufayl es tajante: sólo se llega a Dios por la propia esencia del hombre, que no es otra cosa que la razón.

8. *La unión intuitiva con Dios*

a) *La vía unitiva.*—Todo el pensamiento de Ibn Ṭufayl va así encaminándose a trazar el camino que conduce a la visión intuitiva de Dios, "hasta el punto de que no se debía apartar de El ni un abrir y cerrar de ojos, para que al sorprenderle la muerte en estado actual de unión, alcanzase una felicidad que no estuviese mezclada con mal alguno". Para alcanzar la vía que conduzca a la continuidad actual de la unión, Ibn Ṭufayl hace que Ḥayy ibn Yaqẓān examine el mundo sublunar y el celeste, para llegar a la conclusión de que sólo el mundo celeste puede conocer a Dios, debiendo el hombre semejarse a las cosas de dicho mundo. Pero como el hombre, en cuanto animal, pertenece al mundo de lo generable y corruptible, y como racional y poseedor de un alma se asemeja al mundo incorruptible, no puede prescindir de ninguno de estos aspectos. Y así la regla de conducta del hombre tiene que estructurarse de un triple modo: 1.º Limitando la comida, bebida, habitación, sueño y vestido, a las estrictas necesidades para conservar la vida. 2.º Cuidando de los otros seres, sean plantas o animales, y aun de la naturaleza inorgánica; procurando el aseo personal, para semejarse a los astros por la pulcritud y la belleza, e imitando los movimientos perfectos del mundo celeste, por medio del paseo y los ejercicios gimnásticos; y 3.º Realizando la unión intuitiva por medio del éxtasis.

b) *La visión intuitiva.*—Para conseguir que esta unión intuitiva se convierta en permanente, el hombre tiene que procurar asemejarse a la Esencia divina, pues esta unión es tan fuerte que al despertar de ella parece como si nuestra esencia fuese ya la misma Esencia de la Verdad. En este mundo inefable de la unión intuitiva no tiene sentido hablar de uno y múltiple, más y menos, reunión y separación,

ni siquiera de lo lógico e ilógico. Así, "después del abismamiento absoluto, de la aniquilación completa [de sí mismo] y de la realidad de la unión, [Ḥayy ibn Yaqẓān] contempló intuitivamente la esfera suprema, incorpórea y vio que era una esencia desprovista de materia, que no es la esencia del Uno, de la Verdad, ni es la esfera misma, ni algo distinto de estos dos entes, sino que es como la imagen del sol reflejada en un espejo pulimentado; esta imagen no es el sol, ni es el espejo, ni es algo distinto de estas dos cosas. Vio [además] que la esencia de esta esfera, esencia separada, tiene una perfección, un resplandor y una belleza demasiado grandes para que se las pueda describir por el lenguaje humano y demasiado sutiles para ser expresadas por letras o palabras. Y la vio [gozando] del máximo placer, alegría, felicidad y gozo, producidos por la contemplación intuitiva de la esencia de la Verdad". Cuando Ḥayy ibn Yaqẓān volvió al mundo sensible, concluye Ibn Ṭufayl, sintió ya despego de dicho mundo y añoranza por la unión, deseando que Dios le librase del cuerpo para poder gozar perpetuamente del estado de unión intuitiva.

9. *La sabiduría como unión mística con Dios*

a) *El pesimismo social de Ibn Ṭufayl.*—Pero si de la rica temática del libro de Ibn Ṭufayl fuésemos a seleccionar ahora su concepción ética, nos encontraríamos un tanto sorprendidos, porque Ibn Ṭufayl no sólo esquiva el tema, sino hasta el término ético o moral. Lo que la "novela filosófica" de Ibn Ṭufayl enseña es el camino para llegar a la unión permanente del alma humana con Dios, mediante un riguroso proceso de abstracción, que demuestra que el hombre por sí solo, sin necesidad de enseñanza, tradición o iniciación, puede escalar las cumbres de la más alta sabiduría. Pero esto, que puede conseguirlo un hombre solo, aislado, como el "solitario" Ḥayy ibn Yaqẓān, encuentra en la vida real del hombre el formidable obstáculo del estado actual de la comunidad social. Esta observación no era nada nueva en la filosofía árabe, que como antes se ha visto, desde al-Fārābī a Avempace, se había planteado el problema del estado imperfecto de la sociedad actual y de la necesidad de un "estado ideal" que evitase los daños de la sociedad imperfecta y facilitase la perfección y la felicidad últimas del hombre. Conforme avanza la historia, este problema recibe una solución cada vez más negativa. Avempace duda-

ba ya un tanto de la posibilidad de llegar en este mundo a un estado ideal y regenerar así a la sociedad humana, pero dejaba abierto un portillo a la esperanza con la concepción de sus *solitarios,* que podían ser los "brotes" que regenerasen la sociedad actual y diesen origen a la *ciudad ideal* futura. Pero Ibn Ṭufayl, pese a la indudable influencia de Avempace, da un paso más y niega rotundamente la posibilidad de llegar a una *ciudad ideal.* Para Ibn Ṭufayl la vida teórica del sabio (Absāl) es absolutamente incompatible con las ocupaciones sociales del político (Salāmān). Mientras Absāl cree que la virtud se consigue por medios rigurosamente teoréticos, Salāmān pensaba que "la vida mundana permitía, además, fácilmente apartar las tentaciones, alejar los malos pensamientos y liberarse de las sugestiones de los demonios".

b) *Sólo el "sabio" es capaz de una vida ética.*—Para que el "solitario" Ḥayy ibn Yaqẓān hiciese la experiencia de la vida social, Ibn Ṭufayl le hace trasladarse, junto con Absāl, a la isla en que ya gobernaba Salāmān; la experiencia resultó totalmente negativa. Los hombres imperfectos no buscan la verdad, ni siquiera la desean; para alcanzar lo que ellos tienen por felicidad utilizan caminos antitéticos a la auténtica sabiduría, caminos que tienen por verdaderos, pese a sus errores. Han colocado, además, como meta de sus vidas, a sus propias pasiones, que han llegado a divinizar; rigen sus vidas de acuerdo con sus propios deseos y los grandes móviles de su vida son conseguir honores, vanidades mundanas, atesorar dinero, gozar placeres y derrochar energías. Esta sociedad, pues, está condenada al infierno, y para los que viven dentro de ella no cabe más norma de conducta que cumplir lo mejor posible las máximas y preceptos de la religión popular; la sociedad humana actual, por tanto, no tiene curación posible. Esta conclusión antisocial es el colofón ético, si cabe así llamarlo, del sistema de Ibn Ṭufayl, que deja reducida toda la sabiduría ética al simple camino de la vida exclusivamente teorética del sabio apartado del mundo y consagrado al proceso de abstracción intelectual. De este modo se cierra todo el pensamiento árabe en un callejón sin salida, cuyas consecuencias sacará después Averroes.

BIBLIOGRAFIA

Como visión de conjunto del pensamiento de Ibn Ṭufayl no hay ninguna exposición que honestamente pueda recomendarse, salvo el correspondiente capítulo de mi *Historia de la filosofía hispano-musulmana,* donde he intentado justificar y exponer una nueva interpretación de la intención filosófica de Ibn Ṭufayl; de acuerdo con ella he modificado la lectura habitual Asāl, por Absāl que es la correcta. Asāl es una simple errata del copista y en los manuscritos alterna con la correcta. Hechas estas salvedades, deben citarse los trabajos siguientes:

272. Asín Palacios, *El filósofo autodidáctico.* Pub. en "Revista de Aragón", t. II, Zaragoza, 1901, pp. 25-27, 57-60 y 80-91.
Brockelmann, véase núm. 14, t. I, p. 460; Suplemento, t. I, pp. 831-832.
Corbin, véase núm. 95, t. I, pp. 152-154, 157, 160-161, 236-237, 240, 245 y 246.
273. Cruz Hernández, *De nuevo sobre las fuentes de Ibn Ṭufayl.* Pub. en "Rev. Bibliogr. y Doc.", Madrid, 1948.
— — Véase núm. 16, t. I, pp. 369-418.
— — Véase núm. 97, pp. 117-121.
274. García Gómez, *Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián.* Publicado en "Rev. de A. B. y Museos", t. XX, Madrid, 1926, pp. 1-100.
275. Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres,* París, 1909.
276. — — *Ḥayy bn Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte et traduction,* Argel, 1900; 2.ª ed., Beirut, 1936.
277. Goldziher, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert,* Argel, 1903.
278. González Palencia, *Ibn Ṭufayl, "El filósofo autodidáctico", nuevo trad. española por...,* Madrid, 1934, 2.ªed., 1948.
Ibn Jallikān, véase núm. 74, t. IV, p. 478.
Ibn Ṭumlūs, véase núm. 261, pp. 18-19.
279. Al-Marrākušī, *Kitāb al-Mu'ŷib,* edt. Dozy, Leiden, 1881; trad. Fagnan, Argel, 1843, pp. 208-210.
280. Pastor, *The Idea of Robinson Crusoe,* Watford, 1930, pp. 71-72.
281. Pons Boigues, *El filósofo autodidáctico de Abentafail,* trad. del árabe con prólogo de M. Menéndez Pelayo, Zaragoza, 1900, pp. XLI-XLII.

XI

AVERROES (1126-1198)

1. *La significación histórica de la filosofía de Averroes*

a) *La posición de Averroes.*—El pensamiento filosófico de Averroes, que representa la más lograda labor filosófica del Islam español, constituye al mismo tiempo la más alta cima de la filosofía árabe. Averroes no es un caso excepcional, sino el resultado final de la dialéctica interna del pensamiento árabe. El paso de excepcional importancia que el gran pensador cordobés va a realizar consiste esencialmente en prescindir del magisterio casi universal, infalible y merecido de Avicena. Hasta este momento, en Oriente y Occidente —pensemos en el fervor avicenista de Ibn Ṭufayl—, Avicena ha sido el guía indispensable, y esta fama filosófica del gran pensador oriental traspasó el campo de la estricta filosofía. Los historiadores musulmanes, que nunca tuvieron excesiva devoción por la filosofía, hicieron una sola excepción: la de Avicena, cuya fama y recuerdo se ha mantenido hasta nuestros días, como ha demostrado la conmemoración de su milenario por turcos, árabes y persas, que se han disputado el honor de su origen y su patria. Pero Averroes, a la hora de elegir un maestro, se decide por el "filósofo" por antonomasia, por Aristóteles; y a su interpretación y comentario consagró lo mejor y más valioso de su esfuerzo. Averroes no menosprecia el valor del pensamiento de Avicena, pero se pregunta qué pudo inducir a un hombre de tan gran inteligencia a agregar al pensamiento racional —o sea, Aristóteles— doctrinas no concordes con su filosofía; y encuentra la razón de esta síntesis en motivos de tipo extrafilosófico. Desde el momento en que Averroes se decide a "leer" a Aristóteles sin ninguna restricción mental, sin que medie magisterio alguno, su indudable agudeza

mental tenía que introducir la crítica destructiva dentro de la síntesis aviceniana; lo que se traduciría después en el golpe de gracia para la filosofía musulmana. Así, si bien frente a Algacel defendería la filosofía como camino que conduce al saber, frente a Avicena combatiría las supuestas *concesiones* de la síntesis de este pensador. De aquí nacerán las interpretaciones antagónicas del pensamiento de Averroes, tanto en el Islam, como entre los judíos y los latinos; y aquí reside también la raíz primera del anquilosamiento de la filosofía árabe.

b) *La agonía del Islam occidental y el agotamiento de su filosofía.*—Algunos historiadores de la filosofía han supuesto que el pensamiento filosófico del Islam sucumbió víctima de la oposición político-religiosa. Pero esta persecución, que no pudo evitar el desarrollo de una filosofía que produjo a al-Fārābī, Avicena, Avempace, Ibn Ṭufayl y Averroes, mal podía ser más eficaz tras la muerte de este último. Pero, aparte de que esta supuesta persecución fue muy relativa, lo que sucedió, sencillamente, es que, catorce años después de su muerte, el Islam español será definitivamente aplastado en las Navas de Tolosa (1212), a los treinta y ocho años fue conquistada Córdoba (1236); a los cincuenta, Sevilla (1248); sólo resta del Islam español el reino de Granada. Por su parte, el imperio marroquí vive culturalmente a expensas de la cultura hispanoandaluza, y el imperio otomano, pese a sus triunfos militares, no supo crear una cultura propia. La continuación natural del pensamiento de Averroes hay que buscarla, por tanto, en la escolástica latina medieval. Los contactos culturales permanentes entre los reinos cristianos y el Islam español dan a conocer a la escolástica latina lo mucho que se podía aprender de la ciencia y de la filosofía musulmana; a los pensadores cristianos no podía pasarles desapercibida la calidad y profundidad de la interpretación que Averroes hace de Aristóteles; desde este momento, y para siempre, Averroes será el *comentador* por excelencia. De este modo, y como después se verá, el gran pensador cordobés abrirá el camino a la filosofía y la ciencia europeas a través de sus discípulos y continuadores latinos y cristianos.

c) *La valoración histórica del pensamiento de Averroes.*—Pero el primer gran problema que se nos plantea al enfocar el pensamiento de Averroes es la determinación de su labor personal. La vida de Averroes fue larga y fructífera; hasta tres veces consecutivas comentó la

mayor parte de los escritos aristotélicos, redactando al mismo tiempo obras de propósito más original, de índole científica, filosófica y teológica. En una producción literaria tan extensa en cantidad y desarrollada a lo largo de casi cuarenta años, no es de extrañar que aparezcan contradicciones. Además, la escolástica latina sólo conoció una parte de la obra de Averroes: su labor de comentarista de Aristóteles, que durante más de seis siglos fue para Occidente la única filosofía de Averroes. Pero, a partir del famoso libro de Renan, empezaron a advertirse las diferencias entre los *Comentarios* y el *Tahāfut al-Tahāfut,* resolviendo Renan el problema a favor de los *Comentarios,* no tanto por sus personales prejuicios religiosos, como por el peso formidable de la tradición escolástica latina. Pocos años después, sin embargo, Munk sigue un camino de mayor cautela a la hora de deducir de los *Comentarios* a Aristóteles las opiniones propias de Averroes. Y en 1904, Asín Palacios publica su trabajo sobre *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* que por su solo título iba a provocar inmediatamente reacciones muy diversas. Santo Tomás fue presentado casi siempre, incluso plásticamente, como luego se verá, como el "enemigo número 1" de Averroes y de sus secuaces los averroístas latinos, ¿cómo es que ahora se habla del *averroísmo* del Doctor Angélico y nada menos que en teología? Se trata tan sólo de que Asín Palacios ha hecho la elección en un sentido contrario al de la tradición medieval, y en caso de contradicción ha preferido al Averroes del *Tahāfut al-Tahāfut,* del *Faṣl* y del *Kašf,* cuyas doctrinas en muchos casos son la propia fuente del Doctor Angélico, que a veces transcribe párrafos de Averroes casi textualmente. Unos años más tarde, en 1909 Gauthier se situará en una actitud intermedia, y a partir de este momento el problema pasa incluso a los manuales de historia de la filosofía. Mehren se acerca a la actitud de Asín; Horten la acepta en parte; Quadri, en cambio, se atiene a la actitud de Gauthier. Gorce piensa que Averroes quiere esforzarse en que sea Aristóteles y no él quien piense en sus comentarios y que es muy difícil saber si agrega sin querer o queriendo algo de su cosecha. Según Teicher, si nos atenemos a las opiniones personales de Averroes, encontraremos el pensamiento auténtico del pensador cordobés, cuya filosofía encierra ya el espíritu de la filosofía moderna.

d) *La estructura de la labor filosófica de Averroes.*—Probablemente en todas estas actitudes hay un algo de verdad, más o menos

exagerado después, pero, en cambio, adolecen de un grave defecto metodológico: el elegir entre uno y otro Averroes *a priori,* sin estudiar si hubo una posible evolución, en el caso de que no se puedan salvar absolutamente las discrepancias. El mérito de haber planteado así este problema pertenece al P. M. Alonso, S. J., que ha trazado las líneas generales de una cronología precisa de los escritos de Averroes, que demuestra que las principales obras originales de Averroes (*Opúsculos sobre el Intelecto, De Substantia orbis, Faṣl, Kašf. Tahāfut,* etc.) se escriben entre 1174 y 1180, o sea, después de los *Comentarios menores* y *medios* y antes que los *Comentarios mayores,* salvo el *Comentario mayor a los Segundos Analíticos,* y con la excepción del opúsculo *De Animae beatitudine,* que parece puede fecharse hacia 1190. Por tanto, aun aceptando una evolución del pensamiento de Averroes, sus obras originales se encuentran en el centro de su labor y no influyen en los *Comentarios mayores,* escritos después de aquéllas. Así, pues, los *Comentarios* forman un bloque unitario; las obras originales, otro. Averroes casi se cansa de repetirnos que los *Comentarios* son la exposición del pensamiento de Aristóteles tal como él lo entiende, sin que siempre y en absoluto haga suya esa filosofía; al contrario, algunas veces —pocas, pero seguras— hace constar que una opinión determinada es la suya propia. Además, aunque Averroes haga suyas muchas doctrinas aristotélicas, siempre habrá mayor seguridad cuando esas doctrinas aparezcan en las obras originales que en los *Comentarios*; y si en dichas obras originales se tratan directamente problemas, lo normal y científico es preferir las opiniones de las obras en que habla por cuenta propia, a aquellas otras en que sigue el pie forzado de los textos del autor que comenta. Si poseemos textos explícitos sobre una cuestión, no es lícito ni lógico posponerlos ante las consecuencias que podamos inferir de otros textos; y sólo quien desconozca la historia del pensamiento humano —aunque por desgracia esto parece que se da con cierta frecuencia en latitudes insospechadas— puede pensar que un filósofo admite *todas* las consecuencias de las tesis que sostiene; a Dios gracias, el hombre no es tan consecuente como las conclusiones silogísticas.

De acuerdo con estos principios, en mi *Historia de la filosofía hispano-musulmana* he establecido los criterios para estudiar primero y exponer después el pensamiento de Averroes, haciendo un bloque de exposición aristotélica con los *Comentarios medio* y *mayor* de la *Física* y *Metafísica,* que presentan una unidad de pensamiento extra-

ordinaria, completado, en lo que se refiere a la teología, por el expuesto en el *Tahāfut al-Tahāfut,* el *Faṣl* y el *Kašf,* ante todo. Tomar los *Comentarios* o preferir el *Faṣl* y el *Kašf* es elegir entre el filósofo y el teólogo; y si es absurdo separar en Santo Tomás filosofía y teología, también lo es en Averroes. Es natural que los traductores latinos prefiriesen los textos filosóficos, porque mal les iba a servir la teología musulmana, pero el historiador no puede seguirles por ese camino. Entonces, al tomar todo el pensamiento de Averroes en su dualidad filosófico-teológica, se nos revela de una conexión extraordinaria, tan fuerte como la de Avicena entre los árabes y la de Santo Tomás entre los cristianos. Sólo los amigos de no enterarse de nada pueden desconocer hoy la complejidad de la filosofía del *Corpus Aristotelicum* y de las dificultades de una interpretación coherente de todo el pensamiento del Doctor Angélico, pongamos por ejemplo; pero lo que no se exige a tan grandes pensadores se reclama de Averroes. Por inercia, prejuicio o simple comodidad, se sigue ignorando una parte de los escritos de Averroes o se les considera como algo circunstancial, como un intento de "apaciguamiento" de los fanáticos alfaquíes. Sin embargo, para admitir que estas obras las escribiese Averroes como una "cortina de humo" con que ocultar su verdadero pensamiento a los fieles musulmanes, habría que suponer que Averroes fue perseguido, o al menos molestado, por su labor filosófica, lo cual sucedió realmente entre fines de 1195 y finales de 1197. El *Kašf,* el *Faṣl* y el *Tahāfut* están escritos entre 1179 y 1180, o sea cuando Averroes estaba en plena privanza de los sultanes almohades, pese a haber escrito los *Comentarios medios,* y no podía imaginar los acontecimientos que tendrían lugar quince años más tarde. Y mal servirían estas obras para aplacar a los alfaquíes cuando el *Tahāfut* está escrito para defender la filosofía y los filósofos, atacando duramente a Algacel, que por haber sido maestro de Ibn Tūmart, el fundador de la secta almohade, era una autoridad intocable en aquel momento.

e) *La unidad fundamental del pensamiento de Averroes.*—Por tanto, hay que reconocer que Averroes hace dos labores: original y de comentarista, cada una independiente de la otra, y si bien una y otra tenían que influirse, esta influencia debe ser mayor en la obra original, pues Averroes dice precisamente que escribe sus *Comentarios* para dar una exposición lo más exacta posible del pensamiento de Aristóteles, y critica duramente a Alejandro de Afrodisia y a Avi-

cena por haber interpretado a Aristóteles desde puntos de vista más acordes con sus propias ideas que con las del Estagirita. Por tanto, sería muy raro que, a su vez, Averroes fuera a caer en el defecto que tantas veces había fustigado, y tiene que esforzarse para exponer el pensamiento aristotélico en toda su crudeza; porque Aristóteles, dice Averroes, es la representación genuina de la filosofía, nada menos que el hombre mejor dotado por la providencia para la labor filosófica; basta, pues, la simple lectura de la traducción latina de aquellos *Comentarios,* de los que tenemos los tres, o al menos dos, para ver que se diferencian en muchas cosas: carácter, extensión, modo de exponer y comentar, etc., pero que rara vez discrepan en cuestiones doctrinales de alguna importancia. Al lado de esta unidad doctrinal de los *Comentarios* aparece la no menos fuerte del *Tahāfut, Kašf, Faṣl* y *Ḍamīma,* cuya autenticidad material nunca pudo ponerse en duda y que ya no cabe atribuir a una falta de autenticidad de intención o a una *insinceridad* provocada por una elemental autodefensa ante la persecución cruenta, pues la cronología demuestra que estas obras fueron muy anteriores a la persecución. Sólo quedan las meras sospechas fundadas en la contradicción global del conjunto doctrinal contenido en dichas obras respecto del fervor aristotélico expresado en los *Comentarios.* Pero esto no prueba absolutamente nada; se puede ser ferviente admirador de un pensador y no aceptar algunas de sus ideas, ni aun la mayoría de ellas. Así, pues, si Averroes realiza en sus *Comentarios* una labor exegética del pensamiento de Aristóteles, en el otro grupo de obras intenta justificar la posibilidad de una teología natural, fundamentada en el esfuerzo racional y compatible con la teología dogmática anclada en la Revelación. La primera labor influye sobre la segunda, que se enriquece con aquellos elementos del legado aristotélico compatibles —a juicio, naturalmente, de Averroes— con la fe coránica. En cambio, es natural que no ocurriese lo contrario y que se esforzase en que ningún elemento derivado de las creencias coránicas enriqueciera, modificara o atenuara el pensamiento de Aristóteles.

En este sentido la labor de Averroes culmina el esfuerzo de los pensadores musulmanes por restablecer en la forma más perfecta, a que entonces podía aspirarse, el conjunto doctrinal que habían recibido como legado aristotélico. Pero también su labor corona la obra de purificación y "revivificación" de la teología iniciada por Ibn Ḥazm y Algacel. Por esto, por mucho que Averroes discrepe de Avicena —y

nunca tuvo pelos en la lengua para declararlo—, le defenderá de los ataques de Algacel y de los *mutakallimīes*; y por mucho que valore, con reverencia casi fanática, el pensamiento de Aristóteles, no seguirá las consecuencias que se deriven de su filosofía en lo que se refiere a la labor teológica. No en balde recordará Averroes más de una vez el aforismo que la antigüedad ponía en boca de Aristóteles: *amigo de Platón, pero más amigo aún de la verdad*. Es cierto que Santo Tomás, por ejemplo, quiso ser tan fiel aristotélico como Averroes, y fue tan teólogo o más que el pensador musulmán; pero, aparte del avicenismo y averroísmo de Santo Tomás, es que Averroes no es culpable de que el Islam no tuviese una formulación dogmática tan tajante como la cristiana, y no le vamos a exigir, para darle certificado de buena fe musulmana, que hubiese creído lo que nosotros creemos. Seguramente la posición de Santo Tomás tuvo sus grandes ventajas —y también sus inconvenientes— para la filosofía y la teología de Occidente; pero la postura de Averroes fue igualmente fructífera para el saber universal, pese a sus faltas y dificultades, enseñando a la escolástica latina —y concretamente a Santo Tomás— el modo de comentar a Aristóteles típico del "gran comentario"; y siendo una de las más viejas fuentes de algunas de las ideas que luego conducirían a la fundamentación de la ciencia y la filosofía moderna.

2. *Vida, escritos y cronología de Averroes*

a) *Origen de Averroes y primeros estudios.*—El *qāḍī* Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad **Ibn Rušd "el Nieto"** nació en Córdoba el año 520 de la hégira (1126 de J. C.). Su familia gozaba de gran prestigio en los círculos jurídicos andaluces. Su abuelo Abū-l-Walīd Muḥammad había sido jurista *mālikī* y llegó a *qāḍī* de Córdoba, habiendo escrito varias obras juríridas, de algunas de las cuales se conservan los manuscritos. Durante el gobierno almorávide fue encargado de pacificar y someter a varias regiones de al-Andalus que se habían sublevado, y en 1126 marchó a Marruecos para advertir al sultán de la peligrosa situación creada por la incursión de Alfonso I el Batallador y el apoyo que había recibido de los mozárabes andaluces; su hijo Abū-l-Qāsim Aḥmad, nacido en 1094, fue también *qāḍī*. No es de extrañar, por tanto, que Averroes se formase en esta tradición jurista, bajo la dirección de los mejores maestros, tanto que

Ibn al-Abbār subraya más la labor jurídica de Averroes que su obra filosófica. También sabemos que estudió medicina con Abu Ŷa'afar de Trujillo; pero, en cambio, se desconoce quién fue su primer maestro de filosofía. Algunos biógrafos aseguran que fue discípulo de Avempace, pero éste murió en 1138, cuando Averroes sólo tenía doce años. Así, que su único maestro conocido en filosofía fue Ibn Ṭufayl.

b) *La "presentación" de Averroes en la corte almohade.*—Bien pronto inició su carrera pública y el año 548 (1153) encontramos a Averroes en Marruecos, colaborando en la reforma de la enseñanza planeada por el sultán 'Abd-al-Mu'min. Veinte años después, Averroes es presentado oficialmente por Ibn Ṭufayl al segundo sultán almohade Yūsuf, presentación que conocemos con todo detalle, gracias a un famoso texto de la *Historia de los almohades* de 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī: "Abū Bakr [Ibn Ṭufayl] —escribe— no cesó de atraerse a los sabios de todos los países y de atraer sobre ellos la atención, los favores y los elogios del soberano. Fue él quien recomendó [al soberano] a Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Rušd, que desde este momento fue ya conocido y apreciado. Su discípulo Abū Bakr Bundūd ibn Yaḥyà al-Qurṭubī me ha dicho haber oído muchas veces al filósofo Abū-l-Walīd [Averroes] contar lo siguiente: Cuando fui introducido delante del Príncipe de los Creyentes Abū Ya'qūb lo encontré acompañado tan sólo de Abū Bakr [Ibn Ṭufayl]. Abū Bakr [Ibn Ṭufayl] se dedicó a hacerme el elogio, hablando de mi familia y de mis antepasados y añadiendo benévolamente elogios de mí que yo no merecía, desde luego. El Príncipe de los Creyentes, después de haberme preguntado mi nombre, el nombre de mi padre y el de mi linaje, trabó conmigo conversación, haciéndome la siguiente pregunta: —¿Qué opinan del cielo? (los filósofos, quería decir). ¿Lo creen eterno o engendrado? Lleno de confusión y de temor traté de soslayar la respuesta y negué el que yo me dedicara a la filosofía, ya que yo ignoraba lo que Ibn Ṭufayl había tratado con él. El Príncipe de los Creyentes advirtió mi terror y mi confusión, y volviéndose hacia Ibn Ṭufayl se puso a hablar de la cuestión que me había planteado, recordando lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los filósofos, y citó también todos los argumentos opuestos por los musulmanes contra ellos. Así pude comprobar en él una erudición que jamás hubiera yo sospechado, ni aun en ninguno de los que ordinariamente se ocupan de estas materias. E hizo tanto y tan bien para tranquilizarme, que acabé por hablar, y

así pudo saber lo que yo tenía que decir. Cuando me retiré, hizo enviarme un regalo en dinero, un magnífico vestido de honor y una cabalgadura... Este mismo discípulo me refirió de él [Averroes] las palabras siguientes: Abū Bakr Ibn Ṭufayl me mandó llamar un día y me dijo: —He oído al Príncipe de los Creyentes quejarse hoy de la oscuridad del estilo de Aristóteles o del de sus traductores y de la dificultad para comprender sus doctrinas. Si estos libros —decía [el sultán]— encontrasen alguien que los comentase y expusiese su sentido, tres de haberlo comprendido perfectamente, entonces se podría uno consagrar a su estudio. Si tienes fuerza para un trabajo de ese tipo [me dijo entonces Ibn Ṭufayl], debes emprenderlo; y sé que podrás rematarlo, ya que conozco tu gran inteligencia, tu lucidez mental y tu gran afición por el estudio. Lo que me impide encargarme de esta empresa yo mismo es la mucha edad que ya ves que tengo, y además las ocupaciones propias de mi cargo [de visir y médico del sultán] y mis ocupaciones, eso sin contar con otras preocupaciones más graves. Ved, pues —añadió Ibn Rušd—, lo que me llevó a escribir mis comentarios a los diversos libros del filósofo Aristóteles."

Sin embargo, esta presentación de Averroes en la corte almohade encierra ciertos problemas, hasta ahora no resaltados suficientemente. En realidad, dados los antecedentes de la familia de Averroes, extraña que necesitase presentador. Como el padre de Averroes había muerto en el año 1168, y resultaría sumamente raro que la presentación no la hubiese hecho su padre directamente, hay que pensar que ésta tuvo lugar a fines de 1168 o principios de 1169. Averroes tenía ya cuarenta y cuatro años y había escrito los *Ŷawāmiʿ* (pequeños comentarios) al *Organon*, la *Física* y la *Metafísica*, y la primera redacción del *Kulliyyāt*. No le era difícil, por tanto, a Ibn Ṭufayl hacer un sincero elogio de Averroes. Pero asombra aún mucho más la reacción de Averroes, pues, aunque el califa e Ibn Ṭufayl hubieran decidido someterlo a prueba, como gratuitamente supone Averroes, un hombre de cuarenta y cuatro años, y con su formación y posición social y después de haber escrito el *Comentario menor a la Metafísica* —donde se expone precisamente el problema de la creación temporal o intemporal del mundo—, debía actuar con cautela, pero no de un modo tan infantil como era negar que se hubiera ocupado de problemas filosóficos. Hay que suponer, pues, un cierto recelo previo por parte de Averroes; en cambio, la acogida del sultán y su amistad debieron ser francas, pues la protección de Yūsuf se advierte in-

mediatamente. El año 565 (1169) ya es *qāḍī* de Sevilla, donde escribe o termina los *Comentarios menores* sobre los *De generatione* y *De partibus animalium*. Hacia el 567 (1171) marcha a Córdoba, donde tenía su biblioteca, realizando diversos viajes a Sevilla y Marrākuš. Entre 1171 y 1178 debió escribir casi todos los *Comentarios medios*; mientras, su carrera pública adelanta rápidamente, y al renunciar en 1182 Ibn Ṭufayl, por razones de edad, al cargo de médico de cámara de la corte, el sultán nombra a Averroes para sustituirle, y pocos meses después le nombra *qāḍī* de Córdoba, como habían sido su padre y su abuelo.

c) *"Persecución" de Averroes, su rehabilitación y muerte.*—El sucesor de Yūsuf, Ya'qūb al-Manṣūr, que subió al trono en 1184, confirma a Averroes en sus cargos, alcanzando una gran influencia en la corte, residiendo casi permanentemente en palacio, charlando a diario con el sultán y existiendo tal intimidad entre ambos que a veces Averroes daba al sultán el apelativo de confianza "hermano mío", casi equivalente a nuestro tuteo. Todavía en el año 591 (1195), cuando Ya'qūb al-Manṣūr se disponía a partir para la cruzada contra los cristianos, Averroes recibió del sultán favores extraordinarios; poco después tuvo lugar la violenta reacción del sultán contra Averroes. Las causas aparentes de la ruptura que nos refieren los biógrafos e historiadores son muchas y muy variadas: la envidia de los cortesanos ante el favor real, resentimientos por amistades de Averroes, intrigas cortesanas, odio de los alfaquíes envalentonados tras del triunfo de Alarcos; el pretexto, naturalmente, fueron las ideas filosóficas de Averroes, que no podían ser la causa real, pues desde 1168 era bien conocida por la corte la ocupación filosófica de Averroes y desde 1184, cuando menos, la conocía Ya'qūb al-Manṣūr. Es muy extraño que a los veintisiete años de gozar de la confianza de la corte almohade y a los once de trato con el sultán, fueran a preocuparse por la ideología filosófica de Averroes. Además, el mismo hecho de que se echara mano como pretexto del cargo más evidente: la filosofía, prueba que la causa real era algo muy diferente y difícilmente confesable en las lides políticas. El resultado fue que Ya'qūb al-Manṣūr convocó una asamblea de alfaquíes que examinaron y condenaron, como era de esperar, el pensamiento de Averroes; sólo un jurisconsulto, el *qāḍī* Abū 'Abd Allāh al-Usulī, se atrevió a defender la causa de Averroes, lo que sólo sirvió para que se le condenase tam-

bién y fuesen los dos públicamente anatematizados en la Mezquita Mayor, siendo desterrado Averroes a la villa de Lucena, famosa por albergar la más nutrida *aljama* judía de la España musulmana. Fue entonces cuando le atacaron con mayor rudeza los alfaquíes y le satirizaron los poetas.

Este destierro, sin embargo, duró poco, de dos a tres años, y el sultán volvió a llamarlo a la corte de Marrākuš el año 595 (1198), invocando como motivo de su perdón las pruebas de inocencia facilitadas por un grupo de doctos sevillanos, que eran las mismas que Abu ʻAbd Allāh al-Usulī había esgrimido antes inútilmente. Vuelto al favor del sultán, Averroes murió poco después, el jueves, 9 de *ṣafar* del año 595 (10 de diciembre de 1198), a los setenta y dos años de edad; su cadáver fue depositado durante tres meses en el cementerio de la puerta de Tagazut y conducido después a Córdoba, donde fue enterrado en el pabellón familiar del cementerio de Ibn ʻAbbās. Dejó Averroes varios hijos, que continuaron la tradición jurídica de la familia, llegando a ocupar el puesto de *qāḍī* como sus antepasados; el más célebre de todos ellos fue Abū Muḥammand ʻAbd-Allāh, médico que fue del sucesor de Yaʻqūb al-Manṣūr, Abū ʻAbd-Allāh Muḥammad bn Yaʻqūb bn Yūsuf al-Nāṣir. El famoso relato de Gil de Roma acerca de la estancia de los hijos de Averroes en la corte de los Hohenstaufen, por tanto, es absolutamente fabuloso.

d) *Carácter y origen de la "persecución" de Averroes.*—La persecución y destierro de Averroes y el decreto por el que se prohibía la enseñanza de la filosofía y se ordenaba la destrucción de los libros "peligrosos", han servido para crear toda una "leyenda negra" acerca del fanatismo del Islam que había perseguido "permanentemente" a la filosofía y habría acabado por asfixiarla definitivamente; por esto, conviene indagar sus posibles causas reales. Los "cargos" contra Averroes son varios, y en algún caso pintorescos. Así, al-Anṣārī atribuye la ruptura a la amistad entre Averroes y Abū Yaḥyà, gobernador de Córdoba y hermano del sultán almohade; al-Marrākušī e Ibn Abī Uṣaybiʻa a haberse molestado el sultán Yaʻqūb al-Manṣūr de la falta de cortesía de Averroes al llamarle "rey de los bereberes", en vez de utilizar las fórmulas retóricas tradicionales entre los musulmanes, aunque Averroes se había excusado diciendo que era un error del copista, ya que "rey de los bereberes" y "rey de los dos continentes" tienen una grafía casi idéntica en árabe. Las acusaciones "cien-

tíficas" no son mejores; al-Anṣārī, dice que había interpretado una supuesta profecía sobre el fin del mundo, desde el punto de vista físico y astronómico, habiéndose mostrado poco respetuoso con la que anunció la destrucción de la tribu de 'Ād, referida en el *Alcorán;* al-Marrākušī refiere que los enemigos de Averroes esgrimieron un texto de Averroes en el que éste parecía afirmar que el planeta Venus era un dios, por haber sido aislado del contexto general; recurso, como se ve, nada nuevo, pero que aún se utiliza y para fines muy parecidos. Sin embargo, ninguna de estas acusaciones es viable; bien sabía el sultán que los conocimientos científicos de Averroes no eran compatibles con una profecía basada en una conjunción de astros; existiendo una relación de amistad entre ambos, bien fácil le era a Averroes mostrar al sultán el texto completo del fragmento esgrimido por los alfaquíes; y en el caso del título de "rey de los bereberes", esta apelación se encuentra en el capítulo 3.° del libro III del *Comentario al De Partibus animalium,* escrito en 1169 y no puede creerse que hasta veintiséis años después no llegase a conocimiento del sultán y a parecerle irreverente. El mismo texto del decreto de Ya'qūb al-Manṣūr, condenando la filosofía y la ciencia, redactado por Abū'Abd Allāh ibn Ayyāš, no deja lugar a dudas, pues se limita a reproducir en estilo ampuloso y huero los lugares comunes habituales en estos casos. Por esto ya Renan tuvo que concluir que "la revolución que perdió a Ibn Rušd fue, según se ve, una intriga de corte; el partido religioso que consiguió suplantar al partido filosófico. Averroes, en efecto, no fue perseguido sólo. Se nombran muchos personajes, sabios, médicos, alfaquíes, *qāḍīes* y poetas, que compartieron su desgracia. *La causa del descontento de Ya'qūb al-Manṣūr* —dice Ibn Abī Uṣaybi'a— *está en que se les había acusado de consagrar las horas de ocio a la cultura de la filosofía y al estudio de los antiguos*".

Leyendo con un poco de perspicacia los textos de los biógrafos e historiadores árabes, se saca la impresión, como supo ver Renán, de que se trataba de las consecuencias de un cambio político; los grupos musulmanes más intransigentes (el "partido religioso" que dice Renán) consiguió adueñarse del favor del sultán almohade, sustituyendo a otro grupo más abierto, al que llama Renán, con excesiva simplicidad, "el partido filosófico". El grupo triunfante es el que utilizó Almanzor en el siglo x frente al partido omeya, los almoravides en en el siglo xi frente a al-Mu'tamid de Sevilla y 'Abd Allāh de Granada,

y los almohades en el siglo XII frente a los almoravides. El grupo que perdió el favor fue el que otrora "padeció" a Almanzor, a los almoravides y a los almohades: *los andaluces,* o sea, los musulmanes españoles, que habían presenciado impasibles las luchas de tribus revividas por los árabes invasores, las luchas de palacio entre árabes, eslavos y bereberes y que sólo se acordaban de la hermandad islámica cuando los cristianos apretaban en firme; no en vano escribió ʿAbd Allāh, último rey de la dinastía *zīrī* de Granada, que los andaluces eran incapaces de matar una mosca si no era con la ayuda de las tropas bereberes. Cuando los almohades llegaron a España en 1146, los andaluces supieron maniobrar astutamente y se presentaron como víctima de la tiranía "irreligiosa" de los almoravides; el partido andaluz supo congraciarse con los almohades y hombres como Ibn Ṭufayl, Avenzoar y Averroes gozaron de la confianza de los sultanes almohades, que habían vindicado el nombre del andaluz Ibn Ḥazm. Pero, a la postre, los almohades tuvieron que reconocer la poca confianza que se podía poner en el partido andaluz. Apenas el grueso del ejército almohade regresó al Africa, los ejércitos cristianos reanudaron su avance y los andaluces no hicieron nada por impedir que los castellanos llegasen a Sierra Morena. Fue entonces cuando Yaʿqūb al-Manṣūr volvió a España y derrotó sangrientamente a Alfonso VIII en Alarcos, apoderándose de Uclés, Madrid y Guadalajara; un esfuerzo más y acaso hubieran recuperado Toledo. ¿Qué sucedió entonces? Aún no lo sabemos, pero fue después de Alarcos cuando Yaʿqūb al-Manṣūr rompió con Averroes y con el partido andaluz. ¿No habría que atribuir esta ruptura al comportamiento político y militar de los andaluces, que como Averroes y otros doctos se habían consagrado al cultivo de la filosofía y los demás saberes, como dice Ibn Abī Uṣaybiʿa, en vez de cumplir con los preceptos coránicos, entre los cuales se incluye la guerra santa?

e) *El "andalucismo" de Averroes.*—Para afirmar esta hipótesis bastaría con probar el "andalucismo" de Averroes, que he demostrado en otros trabajos y que aquí sólo voy a sintetizar. Desde la Edad Media se puso en duda el origen de Averroes; su corto destierro en Lucena, ciudad judía por antonomasia, dio origen a la leyenda de que Averroes se refugió en casa de Maimónides, y acabó por convertir a Averroes en judío. El historiador Dozy, con su habitual agudeza, estuvo a punto de acertar plenamente, ya que llegó a pensar que Ave-

rroes no era árabe de sangre, ya que casi la totalidad de los médicos de la España musulmana eran de origen judío o cristiano y además ninguno de sus biógrafos cita el nombre de su tribu, olvido verdaderamente excepcional. Ni Dozy, ni Renán quisieron seguir por este camino, pues pensaban que los cargos de *qāḍī,* que ocuparon Averroes, su padre y su abuelo, sólo podían ser ocupados por musulmanes "viejos", por así llamarlos, y entendiendo como tales a los árabes y bereberes. Pero si esto pudo ser cierto alguna vez, no podía serlo en el siglo XII, cuando los españoles islamizados llevaban ya tres siglos de fe musulmana y habían sido integrados en la vida política por los primeros omeyas. Pero a estos datos conjeturables, hay que agregar los propios textos de Averroes, que afirman que Córdoba fue la patria de los más grandes sabios y Sevilla la de los mejores músicos; que los cordobeses tenían las más hermosas cabelleras que él conocía, ni tan hirsutas como los habitantes de países fríos, ni tan anilladas como los que viven en los países tórridos, y todo ello debido al buen clima de la campiña cordobesa. Además, los cordobeses eran virtuosos e inteligentes por naturaleza; y hasta la lana de las ovejas andaluzas le parecía más fina y delicada. Ni el magisterio de Platón, ni la fama de Grecia, le detienen en su fervor por *al-Andalus,* ya que el clima más templado es el de España, pues en ningún otro país dura el otoño alrededor de dos meses como en Andalucía. "Nuestra tierra —dice— es más parecida a la tierra de los griegos que a la tierra de Babilonia. El clima quinto es el más atemperado, como ya observó Galeno y no el cuarto, como muchos otros hombres han creído; la señal y demostración de esto es que en dichas tierras [del quinto clima] se encuentran los biotipos más equilibrados; estos temperamentos se reconocen por el color de la tez y por el cabello. El color que comprende a estos biotipos más equilibrados es el blanco y esclarecido, y el cabello que a los mismos corresponde es el que más se acerca a un término medio entre el suave y el hirsuto, o el que se aproxima más al sedoso que al lacio. Este color y esta clase de cabellos son raros en Arabia, donde se acostumbra a llamar blancos [hasta] a los pelirrojos; las tierras de Babilonia son parecidas a las de Arabia, ya que en ellas predomina el color moreno en sus hombres, como sucede en Arabia. Aquel color [el esclarecido] se da naturalmente, es decir, en la mayoría de los casos, en los hombres del quinto clima, cuando su sangre no está cruzada con la de otras razas extrañas, a no ser con las que viven muy cerca, pues, en este caso,

cuando pasa algún tiempo, la naturaleza los asemeja a los que allí vivían, o sea, a los de aquel clima. Esto es lo que ha sucedido en la tierra de *al-Andalus* con los descendientes de los árabes y bereberes, que la naturaleza los ha igualado con los naturales de aquella tierra y por esto se han multiplicado entre ellos las ciencias."

Sólo un andaluz de sangre podía suscribir un texto semejante culminado con una conclusión tan insólita, pues todos los historiadores y literatos árabes se han esforzado, hasta el empalago retórico, en alabar y ponderar las virtudes raciales y la belleza de los árabes puros. Averroes prueba lo contrario: que los árabes y bereberes han conseguido las buenas cualidades físicas, y hasta la misma capacidad para el quehacer científico, al fundirse con los andaluces. Y este "andalucismo" de Averroes se advierte también en las citas de Ibn Ḥazm, Avempace, Ibn Ṭufayl, Ibn Ṭāhir y Avenzoar. De todos los pensadores citados por Averroes sólo uno no español es citado siempre con elogios ilimitados: el maestro Aristóteles; de Platón, Galeno, Porfirio, al-Rāzī, Alejandro de Afrodisia, al-Fārābī, Avicena y Algacel las citas o son escuetas o son traídas a cuento para ser refutadas, incluso con dureza. Los dos autores más citados —excepción hecha de Aristóteles— son Avicena y Avempace; pero Avicena es citado casi siempre para ser censurado, incluso dura e injustamente en algunos casos; en cambio, Avempace sólo le merece respeto, aun cuando discrepe de él; y a Ibn Ṭufayl lo elogia sin reserva y, sin embargo, la ideología de ambos es bien parecida a la de Avicena. Por tanto, y dado que ningún historiador árabe nos cita su origen tribal ni se lo inventa —como se hizo con Ibn Ḥazm— hay que explicar estos elogios de las cosas y los hombres de la España musulmana, por su más que probable origen andaluz. Y esto explicaría sus reservas ante el sultán Yūsuf y su postrera persecución y destierro.

También sospecho que la sangre andaluza de Averroes tuvo algo que ver con su fama posterior en el Islam. Indudablemente de todos los filósofos musulmanes el único que ha tenido "buena prensa" entre los historiadores y literatos musulmanes fue Avicena que, tampoco fue perseguido como filósofo, sino por motivos políticos. Si Avempace, Ibn Ṭufayl y Averroes tuvieron menos renombre en el Islam a ello contribuyó su origen occidental. Precisamente los historiadores que no citan a Averroes, o lo hacen de pasada, son casi todos orientales; en cambio, entre los que le colman de elogios dominan los occidentales. Y en una de esas disputas, tan del gusto de los árabes,

sobre la preeminencia del Oriente o el Occidente, que nos ha sido conservada por al-Maqqarī, Averroes figura como uno de los grandes hombres en que se apoya la supremacía del Occidente. La posición de Averroes dentro del pensamiento musulmán fue, por tanto, la habitual y corriente. Pero lo que ha deformado su visión histórica ha sido precisamente su fama en el mundo occidental; la leyenda del Averroes ateo en la Edad Media ha tenido siempre partidarios, al parecer hasta nuestros días. El fondo real de la grandeza y libertad de su pensamiento y sus tres años escasos de destierro fueron exagerados por los autores musulmanes y sirvieron de base a la leyenda medieval latina del Averroes ateo, culminada en pleno Renacimiento por la fama que dieron al *Comentarista* las ediciones impresas de Aristóteles. Y, sin embargo, Averroes, al decir de sus biógrafos, sólo fue un buen musulmán, hombre de gran capacidad de trabajo, tanto que declaró una vez que sólo dos días de su vida no estudió: el de la muerte de su padre y el día de su boda. Fue, además, sobrio, generoso, protector de sus conciudadanos y caritativo; no guardó rencor ni a quienes le persiguieron. Trabajaba fundamentalmente en sus escritos y recibía en privado a un reducido número de discípulos; también, en alguna mezquita, daba lecciones a un auditorio más amplio. Además —y pese a lo que creyeron los médicos renacentistas—, ejerció la medicina y tuvo una gran preocupación por la observación directa de la naturaleza.

f) *Escritos de Averroes.*—La obra escrita de Averroes fue muy numerosa y para establecer una relación completa de estas obras, con suficientes fundamentos científicos, se tropieza con el inconveniente de no estar aún agotadas las posibilidades de que aparezcan nuevos manuscritos árabes, de no estar editados la mayor parte de los manuscritos conocidos y de la escasez de datos que dan las bibliografías de los autores árabes, para determinar con exactitud a qué obra concreta se refieren. En el capítulo III del tomo II de mi *Historia de la filosofía hispano-musulmana,* he dado una relación de los escritos de Averroes, hasta ahora la más completa que existe, con noventa y seis títulos seguros, nueve muy dudosos y veintiún apócrifos. De las noventa y seis obras que estimamos auténticas, de sesenta y seis de ellas conservamos el texto árabe, editado o no, o la traducción hebrea o latina medievales. Para establecer la autenticidad no sólo he utilizado dichos textos, sino los testimonios de los biógrafos e historia-

dores árabes: Ibn Abī Uṣaybi'a, Ibn al-Abbār, Muḥammad bn'Alī de Játiva, Ibn Sa'īd, al-Maqqarī y el Ms. de la B. del Escorial 879 (que inserta una relación de setenta y ocho obras atribuidas a Averroes). De estas obras auténticas las más importantes son las siguientes, que llevan el número con que aparecen en la relación de mi *Historia de la filosofía hispano musulmana* (tomo II, págs. 48-57).

FILOSOFIA

1 al 18. *Ŷawāmi'* o *Comentarios menores* a la *Isagoge* de Porfirio; a las *Categorías, Perihermeneias, Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos, Elenchos, Retórica, Poética, Física, De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorológicos, De Anima, Metafísica, De las partes de los animales, De la generación de los animales* y *Parva naturalia* de Aristóteles.

19 al 35. *Talĵīṣ* o *Comentarios medios* a la *Isagoge* de Porfirio; *Categorías, Perihermeneias, Primeros y Segundos analíticos, Tópicos, Elenchos, Retórica, Poética, Física, De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorológicos, De Anima, Metafísica* y *Etica nicomaquea* de Aristóteles, y *República* de Platón.

36 al 40. *Tafsīrāt* o *Comentarios mayores* a los *Segundos analíticos, Física, De coelo et mundo, De Anima* y *Metafísica* de Aristóteles.

46. *Comentario al "De Anima"* de Alejandro de Afrodisia.
47. *Tahāfut al-Tahāfut* (Destrucción de la "Destrucción de la Filosofía" de Algacel).
48. *De subtantia orbis.*
49 y 50. *Cuestiones sobre los "Primeros y Segundos Analíticos".*
51. *Epístola "De Primitate praedicamentorum".*
52. *Introducción lógica a la filosofía* (Colección de 12 disertaciones).
53. *Compendio de lógica.*
55. *De Anima beatitudine.*
56. *Epístola "De connexione intellectus abstracti cum hominis".*
57. *Tractatus de applicatione intellectus et intelligibilis.*
58. *Sobre la posibilidad de la unión del intelecto material con las formas.*
60. *Refutación de la clasificación de los seres* de Avicena.

TEOLOGIA

67. *Faṣl al-Maqāl* (Doctrina decisiva y fundamento de la Concordancia entre la Revelación y la Ciencia).
68. *Kašf 'an-Manāhiŷ* (Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe).
69. *Ḍamīma o carta a un amigo sobre la Ciencia de Dios.*

ASTRONOMIA Y MEDICINA

73. *Compendio del "Almagesto"* de Tolomeo.
77. *Talĵīṣ o comentario medio al tratado "Sobre las fiebres"* de Galeno.
78. *Idem al libro VII de "Sobre las causas y síntomas de las enfermedades"* de Galeno.

79. *Idem del "Sobre las facultades naturales"* de Galeno.
85. *Comentarios a la "Arŷūza"* de Avicena.
86. *K. al-Kulliyāt al-Ṭibb* (Libro de las generalidades de la Medicina).
87. *Acerca de la teriaca.*
88. *Consejos acerca de la disentería.*
89. *De temperamentorum differentiis.*
90. *De spermate.*
91. *De Simplicibus.*

De los números 1 al 15, 18 al 32, 40, 47, 52, 56, 57, 67 a 69, 77 a 79, 85 a 87 y 89 se conserva el texto árabe; de los números 1 al 9, 26, 46, 47, 48, 53, 56, 48, 60, 73, 87, 88 y 91 se conserva la traducción hebrea; de los números 1 al 9, 11, 12, 14 a 31, 33 a 40, 47 a 51, 55, 56, 58, 69, 85, 86, 87 y 90 se conserva versión latina.

g) *Cronología de la vida y los escritos de Averroes.*—Uno de los elementos que más ha ayudado a establecer la unidad del pensamiento de Averroes ha sido la cronología de sus escritos, cuyo estudio fue iniciado por Renán, continuado por Munk y Bouyges S. J. y culminado por M. Alonso S. J. Como el trabajo de este último es, hoy por hoy, definitivo, a él me remito, añadiendo por mi parte las fechas esenciales de la vida de Averroes y los acontecimientos históricos más importantes de su tiempo.

TABLA CRONOLOGICA

1126. Nacimiento de Averroes y muerte de su abuelo. Alfonso VII, rey de Castilla y León.
1129. Muere Ibn Tūmart.
1138. Muere Avempace.
1139? Nace Maimónides.
1143. Muere el sultán almorávide 'Alī bn Yūsuf.
1144. *Aceifa* del sur de España por Alfonso VII.
1146. Desembarco de los almohades en España.
1147. Toma de Almería por Alfonso VII.
1153. Averroes en Marrākuš.
1157. Muere Alfonso VII el Emperador; Enrique II, rey de León.
1158. Alfonso VIII, rey de Castilla.
1159 o antes. *Ŷawāmi' (Comentarios menores) al "Organon"* (núms. 1 al 9 de nuestra relación).
1191. *Ŷawāmi' al-Ṣigār* (núms. 10 al 15). Obra fechada.
1162. Muere el sultán almohade 'Abd al-Mu'min y le sucede Abū Ya'qūb Yūsuf.
1162 a 1169. *Kulliyyāt* (núm. 86). Fechas extremas.
1164. Constitución de la Orden Militar de Calatrava. Nace Ibn 'Arabī de Murcia.
1168. Muerte del padre de Averroes. Presentación de Averroes por Ibn Ṭufayl en la corte almohade.
1168 a 1175. *Taljīṣ (Comentario medio) al "Organon"* (núms. 19 al 27). Fechas extremas.
1168? *Idem a la "Isagoge"* (núm. 19) y a los *"Elenchos"* (núm. 24).
1168. *Idem a los "Tópicos"* (núm. 23). Obra fechada.

1169. Averroes, *qāḍī* de Sevilla. *Ŷawāmi' del "De partibus anim." y del "De generatione anim."* (núms. 16 y 17). Obras fechadas.
1170. *Ŷāmi' de los "Parva naturalia"* (núm. 18), *Taljīṣ de la "Física"* (núm. 28) y de los *"Segundos Analíticos"* (núm. 23). Obras fechadas.
1170? *Idem a los "Primeros Analíticos"* (núm. 22), *"Categorías"* (núm. 20) y *"Perihermeneias"* (núm. 21). ¿Segunda redacción de los *Ŷawāmi' al-Ṣigār*? (números 10 al 15).
1171. Averroes vuelve a Córdoba. *Taljīṣ al "De coelo et mundo"* (núm. 29). Obra fechada.
1172 o antes. *Idem al "De generatione et corruptione"* (núm. 30) *y al "De meteoris"* (núm. 31).
1173? *Idem al "De Anima"* (núm. 32).
1174 o antes. *Tratado "De applicatione intellectus, etc."* (núm. 57).
1174. *Idem a la "Metafísica"* (núm. 33). Obra fechada.
1175. *Idem a la "Retórica"* (núm. 26). Obra fechada.
1175? *Idem a la "Poética"* (núm. 27).
1177. Toma de Cuenca por Alfonso VIII. *Taljīṣ a la "Etica nicomaquea"* (núm. 34). Obra fechada.
1178. Averroes, en Marrākuš. *De Substantia Orbis* (núm. 48). Obra fechada.
1179. Averroes, en Sevilla.
1179? *Ḍamīma* (núm. 69) y *Faṣl al-Maqāl* (núm. 67).
1179- 1180. *Kašf 'an Manāhiŷ* (núm. 68). Obra fechada.
1180? *Tafsīr (Comentario mayor) a los "Segundos Analíticos"* (núm. 36). *Tahāfut al-Tahāfut* (núm. 47).
1182. Averroes, médico de cámara del sultán almohade Yūsuf, y *qāḍī* de Córdoba.
1184. Muerte de Yūsuf; le sucede Ya'qūb al-Manṣūr.
1185. Muerte de Ibn Ṭufayl.
1186 o antes. *Cuestiones sobre los "Segundos Analíticos"* (núm. 40).
1186. *Tafsīr a la "Física"* (núm. 37). Obra fechada.
1188. Alfonso IX, rey de León.
1188? *Tafsīr al "De coelo et mundo"* (núm. 38).
1190. *Idem al "De Anima"* (núm. 39), *De Anima beatitudine* (núm. 55) y *Tafsīr a la "Metafísica"* (núm. 40).
1193. *Taljīṣ al "Sobre las fiebres" de Galeno* (núm. 77). Obra fechada.
1194? *¿Segunda edit. del "Kulliyyāt"?* (núm. 86).
1194. *Taljīṣ a la "República" de Platón* (núm. 35). Obra fechada.
1195. 18 de junio, batalla de Alarcos.
1195. Hacia el final. Persecución y destierro de Averroes a Lucena. *Cuestiones sobre los "Primeros Analíticos"* (núm. 49). Obra fechada.
1198. Comienzos. Termina la persecución; Averroes vuelve a Marrākuš.
1198. Diciembre. Muere Averroes. Muere el sultán almohade Ya'qūb al-Manṣūr y le sucede Abū 'Abd-Allāh Muḥammad al-Nāṣir.

3. *La formación científica de Averroes*

a) *El aristotelismo de Averroes.*—La historia ha consagrado la imagen medieval latina de Averroes como el *Comentador* por antonomasia. Pero, como sucede con todo hecho cierto, cuando se le separa del conjunto estructural donde estaba inserto, esa gran verdad se

ha convertido en uno de los más negligentes lugares comunes de la historia de la filosofía. Sin embargo, incluso en las viejas traducciones latinas medievales, hay elementos suficientes para poder trazar, junto a la imagen tópica del *Comentador,* otras perspectivas no menos importantes de la personalidad de Averroes, como su poder de asimilación, su gran cultura, la agudeza de su inteligencia filosófica, su pensamiento propio, su formación en las ciencias de la naturaleza y su gran sentido empírico de observador de los fenómenos naturales. Al frente de las muchas leyendas sobre Averroes que aún circulan por ahí, figura el título que aparece en el índice del libro de Renán: *su fanática admiración por Aristóteles,* que tantas y tan sabrosas armas facilitaría a los humanistas antiescolásticos, desde Petrarca hasta nuestros días. Pese a todo, Averroes no llegó nunca a incluir a Aristóteles en el santoral, como hicieron los humanistas con el "divino" Platón; y si analizamos las alabanzas que Averroes dedica a Aristóteles veremos que es justo al atribuirle la fundación y desarrollo de la lógica, la física, y la metafísica, sin otra exageración que colocar a Aristóteles como límite del entendimiento humano. Aun así, Averroes deja abierto el portillo de admitir que se puede discrepar de Aristóteles en la interpretación de sus textos y en las consecuencias que de ellos se deducen, o sea, nada menos que en lo que consiste la discrepancia humana. Esta admiración, además, tiene su fundamento real en el puesto excepcional de Aristóteles en la enciclopedia científica griega y medieval, puesto por lo demás bien merecido, ya que el *Corpus aristotelicum* representa un conjunto doctrinal de extraordinario valor, no superado por ningún otro hasta el Renacimiento y que venía precedido de justa fama desde los círculos neoplatónicos antiguos hasta sus días. Era natural, por tanto, que Averroes viera a Aristóteles como el "Filósofo" no igualado; y que los escolásticos latinos reconocieran en Averroes el "Comentador" no superado.

La originalidad filosófica de Averroes, sin embargo, se atisba ya desde el momento en que intenta superar la síntesis aviceniana, cumbre hasta entonces del pensamiento musulmán. Pero este esfuerzo ha tenido también la virtud de crear otra de las leyendas en torno a Averroes: su enemiga acerba respecto de Avicena. Según la leyenda medieval, Averroes habría tenido una verdadera manía persecutoria contra Avicena, sólo lo habría citado para contradecirle o ni siquiera le habría nombrado; más aún, hubo quien hizo a Avicena contemporáneo de Averroes —saltándose dos siglos a la torera— y viajero

hasta Córdoba, para que así el pensador cordobés pudiera darse la satisfacción de someterlo a todo tipo de suplicios, hasta hacerle morir víctima del tormento de la rueda. Prescindiendo de estas inverosímiles leyendas, sólo nos queda el hecho cierto de que Averroes contradijo a Avicena; pero esta contradicción no es tan irrespetuosa como se cree, y lo que Averroes reprocha a Avicena es, sobre todo, el haber incluido en su síntesis elementos incompatibles con el pensamiento de Aristóteles, o con la estricta filosofía. Esta crítica, como en otro lugar he expuesto, después de analizar veintiún textos de Averroes sobre Avicena, es correcta, salvo en dos casos, en los que también erraría después Santo Tomás de Aquino.

b) *Observaciones y comprobaciones empíricas.*—Estas "leyendas" del Averroes medieval impidieron a los historiadores de la filosofía fijar su atención en la profunda formación naturalista del Averroes, señalada, sin embargo, por Renan y Munk y estudiaba ampliamente por M. Alonso S. J. en su trabajo *Averroes observador de la naturaleza,* para presentar al "Averroes que siembra simiente en condiciones oportunas para observar la germinación, la dirección de la raíz, la del tallo naciente, etc.; el Averroes que, al comunicar a sus discípulos los experimentos hechos, observa como psicólogo, los efectos que el método produce en sus alumnos; el Averroes que encuentra resistencia en su pluma cuando, en un pasaje de los comentarios, topa con cosas que él no ha tenido ocasión de observar en sí mismo". Así, cuando se expuso el "andalucismo" de Averroes, se citaron las observaciones empíricas del pensador cordobés sobre la influencia del clima en el cabello de las personas y en la lana del ganado, la extraordinaria duración del otoño en Andalucía, la relativa dulzura de su clima, el influjo del medio vital en los temperamentos humanos y el proceso de asimilación biológica de las razas exógenas por las indígenas, ayudado por la fuerza del medio ambiente biológico y sociológico. Los climas templados, agrega Averroes, son los más propicios al quehacer intelectual y, en cambio, los climas más áridos son más adecuados para producir guerreros. Pero si en el campo de las ciencias de la naturaleza Averroes encontraba serias dificultades para describir las especies animales y vegetales no observadas directamente en la naturaleza, en el campo de las ciencias del espíritu exigía para comentar un libro el poder tener ante sus ojos una edición fiel del original. Este gusto por la observación hace que Averroes nos propor-

cione datos históricos de observación directa muy importantes. Así, comentando un texto de Aristóteles sobre las Columnas de Hércules, señala que él mismo las vio antes de su destrucción, el año 530 de la hégira.

Pese a su respeto por Aristóteles, Averroes agrega en los *Comentarios* comprobaciones empíricas, como en el célebre caso de los terremotos cordobeses conocidos por él. En otro caso no se conforma con la afirmación aristotélica, sino que realiza auténticos experimentos, como en el caso de la botánica. Esta observación directa de la naturaleza llevó a Averroes a fijarse en las diferencias astronómicas observables entre el cielo del sur de España y el del norte de Africa, que comprueba al menos en dos de sus viajes a Marruecos, declarando explícitamente que la segunda vez pudo mejorar sus conocimientos. En otra ocasión nos refiere que comprobó un mismo fenómeno astronómico en dos observaciones diferentes, una desde Córdoba y otra desde Marruecos. Además —y esto es lo más importante—, cuando sus observaciones experimentales desmienten o contradicen una teoría científica, Averroes sigue entonces el resultado de la experimentación; así, basado en su propia experiencia, rechaza la teoría de Alejandro de Afrodisia sobre la Vía Láctea. Y, al lado de estas observaciones, hay que colocar otras sobre el carácter de los vientos del sur de España, sobre las relaciones entre los vientos y las diferencias de temperatura, acerca del origen y causas del arco iris, etc.; concluyendo que entre dos opiniones, una recibida por tradición científica y otra comprobada experimentalmente, hay que decidirse por esta última.

También es notable la formación humanística de Averroes, caracterizándose su lenguaje filosófico por su sencillez y concisión. Su información histórica y geográfica es considerable; su formación teológica extraordinaria y sus *Comentarios al "Corpus Aristotelicum"* demuestran un conocimiento casi exhaustivo de toda la filosofía anterior, tal como la conocían los musulmanes. Como desconocía en absoluto la lengua griega, sus observaciones lingüísticas sobre Aristóteles están tomadas de autores griegos; en cambio, sí hace algunas observaciones de tipo filológico acerca de los términos empleados en las traducciones o en los *Comentarios*. En el Comentario a la *Poética* de Aristóteles exhibe Averroes su gran formación literaria, citando frecuentemente el *Kitāb al-Agānī*, las colecciones de Mutanabbī y de

Ḥabīb y a los poetas preislámicos Imru'-l-Qays, Nābiga, A'šā, 'Antara y Abū Tammām.

4. *La posición religiosa de Averroes*

a) *El supuesto "racionalismo" religioso de Averroes.*—Como colofón de todas las leyendas forjadas en torno de Averroes aparece la vieja fama de su incredulidad, apoyada en el hecho cierto de la breve persecución que sufrió al final de su vida, vigorosamente elaborada e hinchada por los pensadores y biógrafos latinos medievales y, finalmente, retocada con toda suerte de adornos por los fantásticos biógrafos del Renacimiento, hasta convertirla en el prototipo de toda incredulidad. Así se convierte al piadoso juez cordobés, modelo de laboriosidad y de honradez, en el estupendo ateo que se burla de las "tres religiones" reveladas y blasfema lleno de soberbia aquella exclamación singular: *¡Perezca mi alma de la muerte de los filósofos!* Por absurda e infundada que sea esta fama, sin embargo, sigue pesando, a lo menos subconscientemente, a la hora de juzgar la actitud religiosa de Averroes; a ello ha contribuido acaso también el hecho de haber sido Renan el primer historiador científico del pensamiento del filósofo cordobés. Es cierto que Renan dio el golpe de gracia a la vieja leyenda del Averroes ateo, pero al mismo tiempo subrayó que en esa falsa fama había un cierto fondo de verdad. Averroes es un creyente de buena fe en cuanto musulmán, pero como pensador su actitud es mucho más crítica; su pensamiento no desea chocar intencionadamente con la teología, pero quiere pensar libremente, y al hacerlo tropieza con los principios doctrinales de la fe musulmana. Nunca tuvo la intención de atacar a los teólogos y, si de hecho los ataca, no es en su condición teológica, sino en tanto que utilizaban indebidamente los argumentos filosóficos; pero Averroes sólo concede a la religión un valor estrictamente práctico. El fin más alto del hombre reside en conseguir la sabiduría por medio de la filosofía; este camino está reservado para una minoría de sabios, y el vulgo, para conseguir su fin último, tiene que servirse de la verdad revelada. Las creencias populares antropomórficas sobre Dios, sus ángeles y profetas, sobre el culto, las plegarias y los ritos, y las interpretaciones sensibles del Paraíso y del Infierno son medios de índole práctica que tienen por fin conducir al vulgo a la vida virtuosa. La religión es, por

tanto, un magnífico instrumento de moralidad y proporciona al comun de los hombres unas creencias comunes muy saludables para el bien común. Pero los elementos simbólicos y alegóricos de la verdad revelada deben ser interpretados de acuerdo con los principios de la razón natural.

Esta interpretación de Renan, matizada por la situación espiritual del agudo pensador francés, de todos conocida, ha tenido gran aceptación científica, más aún después que el gran investigador francés Gauthier ha estudiado con rigor, profundidad y desinterés el problema y ha llegado también a la conclusión de que la armonía entre la ciencia y la religión es entendida por Averroes desde la filosofía. No hay discrepancia esencial entre la verdad revelada y la natural, pero por la sencilla razón de que los auténticos intérpretes de la verdad revelada son los filósofos. Por tanto, Averroes tiene que interpretar todos los dogmas de un modo puramente racional; la religión se reduce a un fenómeno sociológico de valor pragmático. Averroes no es un ateo, es un creyente de buena fe, pero que interpreta, de acuerdo con la razón, el hecho y el contenido dogmático de la religión revelada; el vulgo tiene que admitir literalmente la Revelación sin poder interpretarla, pero los hombres cultivados pueden y deben interpretar los textos revelados; de aquí que la religión no sólo tiene que ser admitida, sino que incluso debe imponerse por los medios coercitivos como sistema de educación práctica social. Así la posición de Gauthier no sólo refuerza y da solidez científica a la tesis de Renan, sino que en algún punto va más lejos y con la ventaja de haber conocido los trabajos de Mehren y Asín Palacios, que presentan una cohesión y una estructura científica, en especial el de Asín, tan rigurosos como las de Gauthier. Por tanto, el problema es de una importancia fundamental para comprender la solidez del pensamiento de Averroes, y a él ha sido consagrado un excepcional trabajo de investigación por M. Alonso, S. J.

b) *Averroes no es racionalista.*—El punto de partida para la aclaración de la actitud religiosa de Averroes es la posición de sus escritos que se relacionan directamente con este problema. Como antes se indicó, el *Tahāfut,* el *Faṣl,* el *Kašf* y la *Ḍamīma* fueron escritos a mitad de la vida científica de Averroes, cuando gozaba del favor real y no podía prever la persecución final, aunque ésta hubiera sido de tipo religioso y no político, como sospecho. Aceptado este principio, hay que intentar interpretar en bloque las doctrinas religiosas conte-

nidas en dichas obras, que son calificadas por Gauthier y sus seguidores como un puro *racionalismo* y desprovistas sin más de una auténtica significación ortodoxa. Pero Averroes no puede ser juzgado como un racionalista religioso absoluto, pues este tipo de racionalismo niega expresamente el *hecho* mismo de la Revelación y el pensador cordobés admite en el *Faṣl* y la *Ḍamīma* el *hecho real* de la revelación de Dios por medio del Profeta Mahoma. Pero tampoco puede ser culpado de racionalismo naturalista, pues éste exige que se nieguen los hechos sobrenaturales de *"su" religión,* y la revelación alcoránica no encierra nada que en sentido estricto sea sobrenatural, tal como entienden este término los teólogos católicos. Además, la religión verdadera puede existir, y de hecho ha existido, sin necesidad de incluir en la Revelación lo sobrenatural estricto de un modo explícito. La Revelación divina a los *Patriarcas,* tal como la admite el judaísmo, el cristianismo y el Islam, fue una revelación de verdades naturales, necesarias tanto para constituir una verdadera religión como para alcanzar mejor ciertos conocimientos que se pueden también adquirir por la razón; e incluso Averroes admite los hechos preternaturales que constan en la revelación alcoránica. Queda, pues, como única posibilidad, la del racionalismo hermenéutico, que se produce cuando la interpretación racional va más allá de lo que permite el conjunto doctrinal de los dogmas y se siguen formalmente y con clara intención las consecuencias antidogmáticas.

Desde Renan a Gauthier, de los historiadores de la religión agnósticos al P. Pinard de la Boullaye, desde Manser a sus escoliastas más o menos vergonzantes, de Wulf a Quadri, todos parecen coincidir en acusar a Averroes de racionalista hermenéutico: arabistas o zurcidores de segunda mano, católicos y ateos, historiadores de la religión o de la filosofía. Averroes no es un impío; pero, influido por la tradición filosófica musulmana, consideraba que nada podía saberse de Dios de un modo positivo; no cabía, pues, una revelación sobrenatural en sentido propio, sino tan sólo una iluminación natural de la verdad. Dios sólo puede *hablar* al hombre en el sentido como la naturaleza se manifiesta ante el filósofo. Los términos literales de las verdades de la fe son simples símbolos de otras verdades más profundas, identificables con las que alcanzan los filósofos por vía racional. Así, Manser llama a Averroes racionalista por su hermenéutica, por su concepto de fe, por no admitir misterios, por su modo de entender la tradición, por la teoría de la doble verdad y por la tesis del inte-

lecto uno. Pero los "misterios" —al modo cristiano— donde no existen es en el *Alcorán,* ni hay tradición con magisterio infalible en el Islam, ni la teoría de la doble verdad es de Averroes; en cuanto a la tesis del "intelecto uno", no es incompatible con la creencia en la Revelación. Gauthier, que personalmente se proclama racionalista, exige a Averroes, para librarlo de dicho calificativo, que admita los misterios, que mencione milagros externos y que profese un concepto de fe fideísta; en este último sentido, para Gauthier Santo Tomás sería también un racionalista. Descartada la acusación de la unidad del intelecto, pues si bien de ella podía deducirse, como hicieron algunos averroístas latinos, la negación de la personalidad, Averroes no la dedujo, sólo queda una afirmación en pie: el supuesto "simbolismo" teológico de Averroes.

c) *Carácter de la Revelación y aplicación a ella de la razón.*— Pero esta interpretación de la actitud hermenéutica de Averroes arranca de dos supuestos: 1.º El significado del término *ta'wīl* (interpretación), al que se da un sentido concreto de "interpretación *alegórica*"; y 2.º El atribuir a las creencias religiosas del Islam una estructura semejante, *mutatis mutandis,* a la que reviste el dogma cristiano en la Iglesia católica. Como en el Islam no existe, propiamente hablando, una tradición formalmente autorizada, ni un magisterio infalible, en lo que se refiere a las cuestiones esenciales del dogma y la moral, al estilo de la que admitimos los católicos, no podemos exigirle a Averroes que se someta a principios que no existen en el Islam. Averroes reconoce de *hecho* la existencia real de la Revelación: "Dios instruye al hombre —escribe Averroes— por medio de la Revelación en todo aquello que el entendimiento es incapaz de conocer. Mas estas verdades incognoscibles para la razón, y de cuyo conocimiento el hombre necesita para vivir y para ser, son de dos clases: unas incognoscibles en absoluto, es decir, que no está en la naturaleza del entendimiento en cuanto tal el percibirlas; otras, incognoscibles para las fuerzas de ciertas clases de hombres". Sólo queda, pues, la posibilidad de que realizase una "interpretación simbólica" de esta Revelación, y para ver su viabilidad o no lo mejor es presentar los propios textos de Averroes.

La verdad revelada, dice Averroes, alcanza a verdades que dependen de la libre voluntad divina, como el hecho mismo de la Revelación: "¿Por dónde nos consta la realidad del atributo de la pala-

bra divina? Nos consta por constarnos ya de la realidad del atributo de la ciencia y la del atributo del poder para crear. En efecto, hablar no es otra cosa que esto: realizar aquel que habla un acto que le demuestra al interlocutor los conocimientos que posee, o por medio del cual ponga al interlocutor en situación de descubrirlos. Ahora bien, este acto está dentro del conjunto de las operaciones del Hacedor... Esta acción del lenguaje... en los agentes del mundo sensible... se realiza... por la palabra o voz articulada. Y siendo esto así, necesario será que esa acción de Dios en el alma de alguno de sus siervos elegidos se realice también por algún medio, aunque no es forzoso que tal medio sea una palabra o voz articulada creada por Dios para ello, sino que unas veces se realiza eso por medio de un ángel, otras veces por inspiración de ideas, sin auxilio de vocablos creados por él, antes bien, sencillamente, realizando Dios un acto en el sujeto que oye, por cuya virtud se le revelan a éste aquellas ideas; y otras veces, en fin, mediante el auxilio de vocablos creados por Dios en el oído del privilegiado con su palabra. A estas tres maneras alude el texto del [*Alcorán,* XLIII, 50-51], que dice: *No es propio del hombre que le hable Dios si no es por inspiración, o desde detrás de un velo, o por medio de un mensajero a quien antes haya hecho la revelación voluntariamente.* La inspiración de que habla en la primera parte del versículo consiste en depositar esa idea en el alma del hombre inspirado, no por medio de un vocablo que Dios cree, sino descubriéndole Dios esa idea mediante un acto que Dios realiza en su alma, tal y como lo dice en este [otro] versículo del [*Alcorán,* XLII, 9-11]: *Y estuvo* [Dios] *a distancia de dos arcos y aún más cerca e inspiró a su siervo lo que le inspiró.* La otra frase, *detrás de un velo,* significa ya el lenguaje divino que se exterioriza por medio de vocablos creados por Dios en el alma, a la cual distingue con el don de su palabra. Esta es, pues, ya habla real y verdadera, cual lo fue aquella con que distinguió Dios a Moisés [cuando dice en el *Alcorán,* IV, 162]: *Y habló Dios a Moisés realmente.* En fin, la frase *o enviándole un mensajero* pertenece a la tercera categoría del lenguaje divino, que es el que nos viene de El por medio de un ángel."

Para confirmar la Revelación, agrega Averroes, Dios recurre a los milagros, en especial al interno; y, además, junto a esta revelación preternatural, que no podría alcanzar el hombre por su sola razón, existe también una revelación de verdades naturales que pueden ser conocidas por la razón de algunos hombres cultivados. Pero todo cre-

yente tiene derecho legítimo e incluso obligación de comprender y razonar su fe. "El texto revelado invita, a veces —dice Averroes— al estudio de esos mismos seres existentes, y a ello exhorta. Por consiguiente, es manifiesto que... [el estudio racional]... o será obligación por la ley revelada, o será mera invitación de consejo. Que la Revelación invite a considerar por la razón los seres existentes y a buscar por ella su conocimiento, es cosa bien manifiesta en más de un versículo del *Libro de Dios*... Así, por ejemplo, dice [en el *Alcorán*, LIX, 2]: *Considerad vosotros los que tenéis entendimiento.* Este es un texto que prueba la necesidad de emplear el raciocinio intelectual o el intelectual y positivo de la Revelación a la vez." Y tras de citar nuevos textos revelados(*Alcorán*, III, 188; VI, 75; VII, 184, y LXXXVIII, 17), continúa Averroes: "Si, pues, consta... que la Revelación nos impone el estudio y la consideración de los seres por medio de la razón, y si esta consideración no es otra cosa que el acto de deducir de lo conocido lo desconocido, haciéndole como salir de aquél — y esto es el raciocinio, o cosa que se hace con el raciocinio—, resulta que tenemos la obligación de aplicar nuestra especulación a los seres existentes por medio del raciocinio intelectual."

La aplicación de nuestra razón al conocimiento de las verdades de la fe debe realizarse por medio de la demostración apodíctica, lo que conduce al creyente "a conocer de antemano las especies y condiciones de las varias demostraciones... Pero esto no es posible sin que antes se conozca qué es el raciocinio en absoluto y cuántas son sus especies y cuáles de éstas son raciocinios legítimos y cuáles no lo son". Por tanto, el creyente, y aún más el teólogo, deben conocer la lógica, y aunque es posible que "alguien objete que esta especie de estudio... es una innovación herética, ya que en los primeros tiempos del Islam no existía", tampoco existían antes los estudios jurídicos canónicos y nadie los considera heréticos. Aun en el supuesto de que "ninguno de los que nos han precedido se hubiera consagrado a estudiar la naturaleza y especies del razonamiento filosófico, estaríamos obligados nosotros a inaugurar esa labor, a fin de que los que vengan en pos de nosotros puedan encontrar ayuda en quienes les han precedido, y así se vaya perfeccionando progresivamente la ciencia en esta materia. Es, en efecto, difícil, por no decir imposible, que un solo hombre, espontáneamente, por sí propio y de primera intención, llegue a investigar todas las leyes necesarias para el buen empleo del raciocinio filosófico... Por tanto, es indudable que debemos ser-

virnos, como de ayuda para nuestros estudios filosóficos, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido en la labor; y esto *lo mismo si fueron correligionarios nuestros, como si profesaran religión distinta*; pues importa poco que el instrumento... sea partidario o no de la religión que profesamos, si reúne las condiciones... que se requieren para que... nos preserve del error. Y me refiero... a los filósofos antiguos".

d) *Concordancia de la razón y la fe.*—La comprensión racional de la verdad revelada no puede realizarse de un solo golpe y definitivamente; un hombre aislado no podría alcanzar por sí solo esta ciencia, "a no ser por revelación divina". Ninguna ciencia se hizo en un solo día, sino mediante el perfeccionamiento sucesivo del saber; por esto es necesario conocer la historia del pensamiento y, si en él encontrásemos algún conocimiento "que estuviera conforme con la verdad real, [deberíamos] aceptarla de sus manos, alegrarnos de haberla encontrado y estarles reconocidos por tal favor; en cambio, si alguna de sus teorías estuviera en pugna con la verdad, serviríanos de aviso y precaución para evitarla y para corregir a sus autores". Más aún: "ni aun el hecho de que alguno haya errado en esa especulación y haya tropezado, bien por la insuficiencia de sus facultades naturales, bien por mal orden en su investigación, o por dejarse llevar de la pasión... exige que prohibamos la especulación al que es apto para ella, pues el daño ése que por intervención de dichas causas puede resultar de la especulación filosófica, no es cosa esencial a ésta, sino accidental, y lo que por naturaleza y esencia es útil, no debe omitirse por la mera posibilidad de un daño que accidentalmente le sobreviene". Ahora bien, aunque "todos los musulmanes —dice Averroes— estamos convencidos de que esta nuestra ley divina es la verdad y que ella misma es la que nos incita y llama a esta felicidad de conocer a Dios... y... sus criaturas", este conocimiento debe estar en proporción al grado de inteligencia de los distintos hombres. Por eso, dice el texto revelado que "fue Mahoma distinguido por Dios con el mensaje al blanco y al negro" (*Alcorán,* XVI, 126), o sea por una revelación para todos los hombres. Pero para aquellos que tienen dotes intelectuales suficientes, "el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la Revelación divina, *porque la verdad no puede contradecir a la verdad,* sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo". La verdad revelada

es cierta y no puede conducir a la falsedad; la misma Revelación nos invita a razonar; luego el esfuerzo racional tampoco puede llevarnos al error, a no ser que actúen otras causas accidentales, como la escasez de inteligencia, la ignorancia, la pasión, el falso magisterio, etc. Esta posición concordista no puede ser tachada de racionalista, salvo que se extienda esta acusación a Santo Tomás, Escoto, Suárez e incluso a San Anselmo.

e) *Carácter de la hermenéutica* (ta'wīl) *de Averroes.*—El examen detallado de los textos de Averroes no permite encontrar en su conjunto argumentos suficientes para sentar *a priori* la interpretación simbolista. En cambio, existe una razón histórica para no admitir, salvo prueba posterior, la interpretación alegórica en Averroes, y es su discrepancia en este problema con Ibn Ṭufayl, que creía que el "solitario" Ḥayy ibn Yaqẓān podía descubrir, sin magisterio alguno, de una sola vez y por sí mismo, todas las artes, las ciencias y la filosofía. Averroes, por el contrario, afirma rotundamente que las ciencias son la labor de muchos hombres durante generaciones, y que no hay nada más que dos caminos para el saber: el colectivo e histórico de la ciencia, y el divino de la Revelación. Pero tampoco la prueba interna conduce a un alegorismo obligado; cuando se explica el sentido directo de un texto, se realiza un *comentario* (en árabe, *tafsīr* o *talјīṣ*), como sucede en el caso de los textos de Aristóteles; cuando hay que explicar el sentido figurado, se realiza una *interpretación* (en árabe, *ta'wīl*): "Esta interpretación —dice Averroes— consiste en sacar las palabras de su significado propio al significado que entraña la metáfora, siguiendo para ello las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra cosa semejante a ella, a causa suya o contigua en el espacio o en el tiempo... Todo texto revelado cuyo sentido literal contradice una verdad apodícticamente demostrada debe ser interpretado conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe. Y ese principio... no ofrece dudas para ningún musulmán, ni sospechas de error para ningún creyente... Por eso los musulmanes están unánimes en que no es necesario tomar en su sentido literal las palabras todas de la ley divina, y en que tampoco es necesario sacarlas todas de su sentido literal con interpretaciones o exégesis alegóricas; en lo que discrepan es respecto de lo que se debe o no se debe interpretar alegóricamente. En efecto, los *aš'aríes,* por ejemplo, interpretan alegó-

ricamente el versículo del *Alcorán* en que se dice que Dios está sentado o instalado en el cielo, y el *ḥadīṯ* de Mahoma en que se dice de Dios que desciende, mientras que los *ḥanbalīes* los interpretan en sentido literal. La causa de que la Revelación divina tenga sentido literal y sentido oculto está en la diferencia entre los talentos naturales de los hombres y en la variedad de sus aptitudes espirituales"... "En la Revelación divina hay cosas sobre las que concuerdan los musulmanes todos en que se han de tomar en sentido literal; respecto de otras, concuerdan también en que deben interpretarse alegóricamente. Por último, en la misma Revelación hay cosas sobre cuyo sentido andan discordes entre sí los musulmanes... Constando, pues, todo esto, ya te es evidente... que en la Revelación hay textos de un sentido literal que no es lícito interpretar; que si de éstos se interpretan los que tratan de los principios fundamentales de la religión, se incurre en infidelidad, y que si se interpretan los que sólo atañen a las consecuencias de dichos principios, se incurre en herejía. Pero también se te ha hecho evidente que hay otros textos cuyo sentido literal debe ser interpretado alegóricamente por los que están capacitados para la demostración apodíctica, los cuales, si los toman en sentido literal, incurren en infidelidad, así como si son interpretados alegóricamente por quienes son incapaces para la demostración apodíctica, acarrean infidelidad o herejía... Hay, además, en la Revelación... una tercera clase de textos indecisos que ofrecen dudas; algunos teólogos... los clasifican entre los textos de sentido literal cuya interpretación alegórica no es lícita; pero otros los clasifican entre los textos de sentido oculto o esotéricos que los sabios no pueden lícitamente tomar a la letra, y eso por la dificultad y ambigüedad de esta clase de textos. Quien en estos textos yerra, merece excusa, cuando se trata de los sabios."

f) *Límites de la hermenéutica.*—Averroes, por tanto, reconoce explícitamente que parte de la Revelación es evidente por sí misma y que no admite la interpretación de *ta'wīl*, aunque pueda precisar el comentario del *tafsīr*. Otros textos, por el contrario, presentan oscuridades por razones psicológicas, sociológicas, históricas, etc., y necesitan de interpretación. Pensemos, por ejemplo, que algunos textos de la *Sagrada Escritura*, con parábolas o metáforas tomados de la primitiva vida pastoril, pueden resultar confusos al hombre actual, y en algunas revistas cristianas norteamericanas se han podido leer curio-

sos artículos en que se pedía que se cambiase la imagen evangélica del Buen Pastor, que cuida de sus ovejas, por el Buen Chófer o por el Buen Motor de coche. Por la misma razón, dice Averroes, no se pueden presentar a los fieles no especializados ciertas interpretaciones que involuntariamente podían llevarles al error, como podría suceder si un especialista explicase en la misa dominical al común de los fieles el estado actual de las investigaciones sobre la composición del *Génesis,* el carácter de la historia de José, o la religiosidad precristiana de Qumram. Si por esto se pudiera ser acusado de admitir un sentido externo y otro esotérico de la Revelación, no sólo Averroes y Santo Tomás, sino todos los teólogos católicos, caerían dentro de ella. Por esto dice Averroes que "la causa de que la Revelación tenga sentido literal y sentido oculto está en la diferencia que existe entre los talentos naturales de los hombres y en la variedad de sus aptitudes espirituales para asentir o creer en la palabra divina... En cuanto a las cosas difíciles de conocer si no es por demostración apodíctica, para aquellos de sus siervos que de ninguna manera hubieran de alcanzar tal demostración —bien por falta de talento natural, bien por falta de ocasión o medios de estudio—, Dios en su benevolencia empleó en favor de ellos símbolos o figuras que las representasen, invitándoles además a que ellos prestaran su asentimiento, puesto que tales símbolos pueden asentirse por las pruebas que son comunes a todos los hombres, es decir, las dialécticas y las retóricas. Y ésta es la razón o causa de que la ley divina se divida en exotérica y esotérica. La exotérica consiste... en aquellas figuras usadas para expresar tales ideas, mientras que la esotérica consiste en las ideas mismas, que no se revelan sino a las gentes capaces de comprender la demostración apodíctica".

Además, agrega Averroes, la interpretación sólo puede ser realizada por los que están capacitados por su inteligencia y conocimientos, y en aquellos casos en que el sentido literal no sea evidente por sí mismo, pues es "un error interpretar alegóricamente los textos revelados en todos aquellos casos en que la idea significada literalmente por el texto es idéntica a la que éste intenta expresar; dentro de los textos que precisan una interpretación hay unos que deben ser forzosamente interpretados y así expuestos al común de los fieles, y un tercer grupo de interpretaciones no necesarias para el común de los hombres deben reservarse o sólo manifestarse en caso de ser preguntados". Esta actitud de prudencia de Averroes al no tolerar al común de los fieles la interpretación de *todos* los textos revelados y no ma-

nifestar, salvo consulta, ciertos problemas dogmáticos y escriturarios, no difiere en esencia, según Asín Palacios y M. Alonso, S. J., de la posición de la Iglesia católica.

La doctrina de Averroes se sintetiza muy bien en los textos del *Kašf*. "Todas las ideas expresadas en el texto revelado —escribe Averroes— pueden reducirse a... [dos] clases: la primera de ellas indivisible y la otra divisible en cuatro. La primera... la constituyen todos aquellos casos en que la idea significada literalmente por el texto es idéntica a la que éste intenta expresar. La clase divisible... comprende todos los casos restantes en que la idea significada literalmente por el texto revelado no es la misma que se intenta expresar, sino otra distinta, tomada trópicamente por modo de semejanza. Las cuatro subespecies de esta clase tienen lugar en los siguientes casos: 1.° Cuando la idea que se quiere expresar por medio de su semejante no puede ser vislumbrada sino en virtud de remotas y complicadas analogías que exigen largo espacio de tiempo y muchos estudios, no pudiendo, además, ser apreciadas sino por entendimientos muy vivos y despiertos... 2.° Cuando con gran facilidad se aprecian... que el texto es un símil y cuál es la idea significada por éste. 3.° Cuando sea fácil ver que se trata de un símil, pero [sea] difícil adivinar la idea significada por él; y 4.° Cuando sea fácil vislumbrar la idea significada por el símil, pero [sea] difícil sospechar que el texto es un símil... Es un error interpretar alegóricamente los textos de la primera clase [indivisible]... En los [del primer grupo] de la segunda clase la... interpretación... debe reservarse tan sólo a los hombres muy sabios... En los textos [del segundo grupo]... debe proponerse la interpretación alegórica, y hay que manifestarla a todos [los creyentes] sin distinción... En los textos... [del tercer grupo]... el estilo metafórico se emplea... con el fin de mover más los corazones... Lo que debe hacerse con estos textos es... interpretarlos alegóricamente sólo los hombres escogidos por su saber; y en cuanto a los demás hombres... que no son capaces de adivinar su sentido... hay que decirles o bien que se trata de textos cuyo sentido oscuro y dudoso sólo conocen los sabios, o bien acomodar la explicación al sentido metafórico que les sea fácil imaginar. Esto último será lo más conveniente para disipar las dudas... Esta manera de interpretación alegórica es lícita cuando el texto revelado reúne las condiciones apuntadas... *pero es un error aplicarla a otros textos*. Los textos [del cuarto grupo]... es discutible si se deben o no interpretar alegóricamente por aquellas personas que dudan si hay

allí o no símil, pero que son capaces de adivinar su sentido metafórico... A éstos... hay que decirles que lo más seguro es no interpretar alegóricamente el texto revelado... o explicárselo mediante una interpretación alegórica acomodada al grado de duda en que se encuentren. No obstante, la interpretación alegórica, cuando se permite a estas dos clases últimas de personas, engendra opiniones peregrinas y muy apartadas de la letra de la Revelación, las cuales pueden llegar a propagarse... Esto es lo que ha pasado a los *ṣūfīes* y a cuantos sabios han seguido el mismo método... produciéndose gran confusión... y originándose sectas que se excluyen mutuamente y se anatemizan [entre sí] como infieles"...

g) *La actitud de Averroes y el concepto de analogía.*—Ante la claridad de los textos de Averroes, los que no se resignan a apearle el calificativo de "racionalista" se han acogido, como último recurso, a suponer que en su pensamiento no cabe una interpretación analógica, sino exclusivamente simbólica, de la Revelación. Averroes, queriendo evitar el antropomorfismo de la interpretación popular de los atributos divinos alcoránicos, ha subrayado que dichos términos no tienen una significación unívoca en Dios y las criaturas, pero como en su filosofía no cabe una interpretación analógica y él no quiere permanecer en el agnosticismo, recurre a la interpretación simbólica. Sin embargo, esta acusación contra Averroes demuestra tan sólo una ignorancia absoluta del pensamiento de Averroes y de toda la escolástica incluso. La peculiar concepción de la analogía que esa interpretación supone no es doctrina común de todos los teólogos católicos, ni de toda la escolástica; ni Escoto ni Suárez la profesaron, y no por ello cayeron en el simbolismo. Además, la simple aplicación del concepto de analogía no garantiza contra el agnosticismo.

Por otra parte, no es lícito afirmar que Averroes rechace la doctrina de la analogía, porque su pensamiento no coincida con el concepto de analogía sostenida por Santo Tomás o con el modo como la interpretan algunos tomistas. Para Averroes, los conceptos de ente, de causa, de principio y de conocimiento son análogos, aunque este tipo de analogía no lo aplique siempre, como han hecho otros muchos pensadores. Es cierto que Averroes no ha aclarado suficientemente cómo siendo equívocos los atributos divinos respecto de los que se predican de las criaturas, podemos alcanzar un conocimiento analógico, pero no nos es lícito deducir las consecuencias que Averroes no concluyó.

Por esto no podemos exigir más a Averroes, que no es un teólogo católico, sino un pensador creyente musulmán que intentó comprender racionalmente su fe, como hicieron San Anselmo, Santo Tomás y Escoto, entre los escolásticos latinos; y si dudamos de la buena fe de Averroes, difícilmente podremos creer en la de los pensadores cristianos, ya que científicamente no podemos utilizar una medida para nuestra fe y nuestro pensamiento y otra para los ajenos.

5. *Los principios del conocimiento*

a) *Los fundamentos ontológicos del saber.*—Al exponer Averroes la licitud de la aplicación de la razón a la mejor comprensión de la Revelación aparecía una división de los hombres fundamentada en su distinto modo y grado de conocimiento. Los doctos poseían un típico modo del conocer racional, que Averroes ha tenido que fundamentar para enfrentarse con los ataques contra la especulación filosófica. Mientras la oposición estuvo en manos del vulgo y de los teólogos *mutakallimīes,* el problema no inquietó demasiado a los filósofos, pero cuando adquirió una fundamentación científica con los célebres argumentos de Algacel contra la filosofía, se hizo preciso refutar el escepticismo resucitado por Algacel y sus seguidores. El valor científico de la filosofía arranca del principio general de causalidad, que no es un axioma indemostrable, sino que se muestra en sensaciones reales, como las que experimentamos en nuestra propia vida, cuya real existencia no podemos negar. La necesidad de la existencia de una causa suficiente en la motivación de los actos es evidente por sí misma, y el suponer que las relaciones necesarias entre causas y efectos son *costumbres* de Dios, es una impiedad, pues Dios es precisamente la Ley Eterna, causa de las formas naturales y de su necesidad. La ciencia y la ley natural son una y la misma cosa: la realidad intelectual que rige al ser, que arranca de Dios y de la que participa el hombre. La raíz de la ciencia no está en el sujeto, sino que se apoya en la estructura misma de la realidad, y el intelecto como tal no puede equivocarse si no media una causa de error.

Los principios de la ciencia, por tanto, están fundamentados en verdades elementales que pueden comprenderse sin necesidad de posterior verificación. Nuestro pensar arranca de estos principios y actúa mediante el pensamiento conjunto de una materia y una forma; cada

pensamiento es una forma adquirida, algo así como el *recipiente* gnosológico de la cosa conocida, y exige la existencia del substrato material. La raíz del conocer es de orden ontológico; no podemos pensar dos contrarios posibles al mismo tiempo, pues en el ser sólo existe posibilidad para uno de ellos y la ciencia es precisamente la expresión científica de esta necesidad, que tiene que apoyarse en el conocimiento universal. Es cierto que las cosas concretas particulares son generables y corruptibles, y se presentan a nuestro conocimiento en forma de imágenes concretas, pero consideradas universalmente, según sus formas inteligibles, dan origen a la ciencia. Para esto es preciso que nuestra alma pueda realizar el conocimiento de lo concreto particular, pero también que nuestro intelecto pueda alcanzar el conocimiento auténticamente científico de los universales que existen en potencia de ser abstraídos fuera del alma, realmente realizados como tales cosas concretas por medio de su unión con la materia. Para constituirse en acto como formas universales necesitan ser abstraídas de la materia por intermedio del Intelecto Agente. La existencia de los universales en el intelecto es prueba de que la realidad es el sujeto de nuestro conocimiento, pues si el intelecto puede abstraer los universales es porque éstos existían previamente fuera de él, pero también porque el intelecto posee la potencia de realizar la abstracción. Los universales, por tanto, existen fuera del alma como formas separadas universales, que se corresponden con las formas que existen en potencia en las cosas; y existen dentro del alma después de abstraídas. Pero su existencia extrínseca no tiene nada que ver con el modo de existir que Platón suponía a las ideas, ya que los universales considerados en sí mismo no tienen entidad real propia, a no ser la estricta realidad causal.

Después de rechazar la teoría platónica de las ideas, critica Averroes las doctrinas de al-Fārābī y de Avicena acerca del Intelecto Agente como donador de formas, y las de Alejandro de Afrodisia, que pensaba que las ideas tenían una existencia separada en el Intelecto Divino. Las formas —dice Averroes— son algo incorpóreo que agrupa a los individuos en especies y géneros, que existen realizadas en los seres concretos y que sólo pueden existir separadas de la materia después del acto de la abstracción, que es al mismo tiempo lo más humano del hombre y lo que en cierto sentido le aproxima a la divinidad. Aristóteles —comenta Averroes— ha demostrado la inutilidad de la concepción platónica y ha sentado el principio de que las

formas sólo existen de un modo real en la realidad individual concreta. El hecho mismo de poder pensar las formas es la mejor prueba de la autenticidad del conocimiento y de que en el acto de la intelección podemos calar hasta la sustancia de las cosas. De este modo la relación gnosológica que se establece entre el intelecto y la realidad es un lazo fundamental de evidencia inmediata; cuando el error entra es a la hora de establecer la demostración concreta, en la que pueden mezclarse erróneamente datos particulares en la marcha dialéctica de los conceptos universales. Por esto no hay demostración posible si no se apoya en la estructura ontológica de la realidad, partiendo del cimiento fundamental del principio de contradicción. Lo que permite que la realidad formal de la naturaleza puede convertirse en realidad formal del intelecto humano es la relación fundamental de consustancialidad que existe entre el mundo óntico y el gnosológico; siempre se tratará de que el ser aprehenda al ser. Cuando aprehendemos simplemente la sustancia y los accidentes, no puede haber error; la falsedad aparece desde el momento en que hay que realizar un juicio sintético, predicando algo distinto del sujeto. Los conceptos son siempre verdaderos, aunque designen cosas o acciones que no existen realmente; para que haya falsedad es preciso que los determinemos o califiquemos. Por ejemplo, el nombre y concepto de Ave Fénix no es en sí ni verdadero ni falso, pero decir el Ave Fénix *existe* es incorrecto.

De este modo, y con un sentido extraordinariamente realista, Averroes ha desbrozado el campo del error o de la comprensión imperfecta que comúnmente aparece en el discurso; las probabilidades de error serán tanto mayores cuanto más complejo sea el artificio empleado en el conocimiento; y así la definición proporciona la mayor certeza posible, ya que se dirige a expresar la esencia de la cosa. Por esto, para definir la sustancia, es preciso prescindir de las formas accidentales concomitantes, para quedarnos tan sólo con lo esencial constitutivo, que puede proporcionarnos la certeza. Si en las cosas no existiera algún elemento esencial, no cabría definición ni conocimiento alguno; pero en tanto que la sustancia es el ser, este mismo ser, tresladado del plano ontológico al gnosológico, sirve de garantía de la certeza del conocimiento, que es la causa de la demostración y de la definición de todas las cosas. La verdad que aparece en la demostración se obtiene al apoyar la investigación racional sobre el ser mismo y no sobre sus propiedades accidentales. El error, por tanto, hinca su

raíz en elementos que no se han tomado de los universales, como sucede con los accidentes transitorios. Lo verdadero consiste, pues, en la adecuación del contenido de la operación intelectual con la realidad existente fuera del intelecto. Por carecer de esta adecuación Averroes distingue dos clases de lo que no es verdadero: 1.º Los conceptos mentales que carecen de correlato real y existen exclusivamente en el intelecto; y 2.º Los conceptos que, teniendo un correlato real, son concebidos de un modo inadecuado a su realidad. Esta falta de adecuación puede producirse por fallar la relación entre el objeto y el intelecto o por agrupación o separación indebida de esencias diferentes, como sucede, por ejemplo, en las figuras geométricas, que son falsas en tanto que no existen realmente como figuras separadas, y son verdaderas porque existen realizadas en las cosas individuales concretas.

b) *La realidad y los universales.*—En el caso de los universales considerados en sí mismos, éstos no pueden conducirnos a una intelección falsa; pero, como en la realidad los universales no existen en sí, sino realizados en los particulares correspondientes, pueden entonces conducirnos a percepciones no adecuadas. Si "no concedemos ese estado [de separación] a los universales —dice Averroes—, puede ser que haya alguien que afirme que no son verdaderos, sino inventados y falsos... [Sin embargo] la existencia en el entendimiento de una cosa... puede concebirse de varias maneras. Una de ellas consiste en que una cosa tenga un ser puramente mental, sin que exista en manera alguna fuera del entendimiento, y esto cae... en el concepto de falsedad. Otra manera consiste en que la cosa [que existe en el entendimiento] existe también fuera de él, pero siendo recibida en el entendimiento de modo distinto del que tiene fuera de él; esto, a su vez, puede tener lugar de dos maneras: 1.º Que ese estado que la cosa tiene en el entendimiento consista en una composición de sujetos que tengan existencia fuera del alma... 2.º Que existan fuera del alma seres de diferentes esencias..., pero que venga el entendimiento a diferenciarlas... reuniendo lo que tengan de parecido y separando lo que en ellas haya de diferencia... Así es como podremos abstraer, con objeto de entenderlos, el punto de la línea, la línea de la superficie..., y en general éste es el punto de vista desde el cual nos es posible entender todas las cosas que de suyo están en otras... Si al abstraer el entendimiento tales esencias... sucede... que pertenecen

a... aquellas que por su naturaleza existen de una manera primaria en otras, entonces esas esencias son entendidas conjuntamente con las cosas que les sirven de sujeto. Pero si esas esencias son tales que no existen... sino de una manera adventicia..., en ese caso son entendidas de una manera esencialmente abstracta. Esta operación es... privativa de la potencia racional... El entendimiento, [por tanto], tiene, como operación propia, el despojar de su forma a la materia concreta y el concebirla aisladamente en su ser íntimo, propiedad que manifiestamente le conviene y mediante la cual se verifica la intelección de las esencias de las cosas, pues de lo contrario no existiría ciencia alguna... Cuando el entendimiento despoja de las formas a las materias y entiende en su ser íntimo las sustancias de las mismas... entonces sobreviene a éstos en el entendimiento el concepto de universalidad, sin que el universal sea las mismas formas de tales esencias. Por eso los universales pertenecen a los inteligibles segundos, mientras que las cosas a que se unen los universales pertenecen a los inteligibles primeros".

c) *La índole necesaria del ser concreto.*—Esta concepción de Averroes, de clara raigambre aristotélica, obliga al pensador cordobés a rechazar la filosofía de Avicena, a quien acusa de haber reducido la existencia a un accidente de la esencia. Invirtiendo los términos de la proposición aviceniana, Averroes va a afirmar que lo universal es lo contingente en relación con el ser concreto. "Lo verdadero —dice Averroes— tiene que ser por necesidad afirmativo o negativo; pero no siendo la afirmación más que la composición de unas cosas con otras, y la negación división de unas cosas de otras, si hay cosas que no son susceptibles de composición, en ellas la negación es verdadera, así como si se dan cosas siempre capaces de ser compuestas, o sea, que no pueden existir sin composición, en ellas la afirmación existe necesariamente de una manera constante... Por lo que hace a las cosas que están siempre o en composición o en división, éstas no son otras que las cosas universales, en cuanto se relacionan unas con otras, procediendo de esta fuente lo necesario que pueda haber en las cosas mudables... [Sin embargo], la unidad numérica tiene una naturaleza distinta de la naturaleza de las demás clases de unidad, debido a que la unidad numérica significa una cosa desprovista de cantidad y cualidad". Por tanto, Avicena ha confundido también la unidad numérica accidental y la absoluta, que es un elemento esencial constituti-

vo de la sustancia. Si el ser concreto fuese absolutamente contingente bajo todos los aspectos, el conocimiento sería imposible y no podría alcanzarse una certeza absoluta; si el ser concreto realizado fuese un accidente del ser en general, desaparecería el porqué del principio de contradicción de que una cosa fuese y no fuese al mismo tiempo. Si ninguna de las cosas creadas tienen un ser consistente por sí mismo, el conocimiento no tendría su verdadero apoyo en la estructura del mundo real. Por tanto, el Ser Necesario incausado, o sea, Dios, es necesario *per se*; pero también todo el mundo causado es necesario, en tanto que está sometido a un principio causal a través de los géneros, especies e individuos. Averroes ha fundamentado la razón de necesidad en el principio de contradicción: por esto los seres creados, aunque como individuos sean contingentes, por relación al ser que constituye la sustancia tienen que existir. Los seres concretos individuales son necesarios en cuanto están ligados a través del universal correspondiente y sólo son contingentes en aquello que se distinguen unos de otros. En el ser real actual no hay contingencia ontológica posible; las cosas existen o no, y si existen realmente, entonces son necesarias y nada más.

Desde esta perspectiva puede observarse ya el cambio radical que el pensamiento de Averroes realiza en relación con el de Avicena. El gran pensador oriental miraba al mundo como un cosmos total, visto desde siempre, con una mirada en cierto modo divina; en cambio Averroes mira al mundo como un cosmos actual, visto desde *aquí* y desde *ahora*, con mirada estrictamente humana. Desde *siempre* el mundo creado es contingente y posible hasta que Dios le da el ser y con él la necesidad. Desde *aquí* el mundo es necesario, porque incluye en su ser presente la necesidad de ser propia de la causa. Para Avicena, los universales eran los paradigmas de las cosas; para Averroes son paralelos de dichas cosas, que permiten la constancia y la necesidad lógica del pensar. Respecto del ser actual, la contingencia no tiene sentido; las cosas actuales son y la contingencia queda reservada al ser que habrá de realizarse en el futuro, que pueden ser de tres tipos: 1.° Los que no sabemos si llegarán a ser o no. 2.° Los que forzosamente tienen que existir, porque es imposible que no existan; y 3.° Los que no es posible que existan en modo alguno; los primeros son posibles y contingentes; los segundos, necesarios, y los terceros, imposibles. Entre la pura indeterminación, que afirma que lo mismo puede ser que no ser, y la absoluta determinación, que no deja lugar

al esfuerzo y a la voluntad, está situando el sentido de la contingencia de los seres, que sólo afecta al particular concreto. En el ancho campo de la contingencia es donde se da la posibilidad múltiple, pero estas posibilidades están, en cierto modo, orientadas y determinadas.

d) *La posibilidad del conocimiento aproximado.*—De este modo Averroes ha querido fundamentar la ciencia sobre sólidos pilares ontológicos. No existe posibilidad alguna de conocimiento científico si no está anclada en principios ontológicos determinados claramente y comunes para el Creador de los seres y para el humilde contemplador de ellos. Pero Averroes no quiere por ello negar su valor a otros grados inferiores del saber; hay también un conocimiento que se corresponde con la *possibilitas in pluribus,* o sea, nuestro concepto de probabilidad, que se apoya en la posibilidad mayor o menor de que aquello suceda de aquel modo, pero sin descartar en absoluto lo contrario. Este saber no tiene la seguridad de la verdadera ciencia, pero nos permite, con ayuda de la dialéctica, interpretar los fenómenos del mundo sensible. Su armadura demostrativa se apoya al mismo tiempo en la demostración apodíctica, propia de la verdadera ciencia, como en la persuasión, y este tipo de conocimiento es propio del hombre cultivado y se manifiesta por medio de la retórica. Averroes —siguiendo a Aristóteles— divide la retórica en demostrativa y convincente; la retórica demostrativa se divide en doctrinal, jurídica, forense y experimental; la retórica convincente o propiamente persuasiva tiene por fin mover el ánimo del hombre para aceptar aquellas verdades que algunos hombres no pueden alcanzar por sí mismos. En un sentido semejante opera la poética, cuyo fin es también mover al hombre para aceptar la verdad, pero por medios emocionales, y un lugar intermedio entre la retórica y la poética ocupa la sofística, que puede participar de ambas y cuyo fin es patentizar el error producido por el uso de los medios discursivos de la retórica o por la emoción artística de la poética.

6. *Los principios de la ontología*

a) *El carácter de la metafísica.*—El conocimiento humano que se levanta sobre los principios ontológicos antes señalados comprende las artes y las ciencias, dividiéndose en saberes especulativos, prácticos e instrumentales. Las ciencias especulativas tienen por fin el puro cono-

cimiento; las ciencias prácticas, la acción, y las instrumentales nos permiten seguir el camino científico. A su vez, las ciencias especulativas se subdividen en generales y particulares; las generales son tópica, sofística y filosofía primera; las particulares, física y matemática. Estas divisiones no son de orden práctico, sino que se apoyan en la estructura misma de las tres clases de seres: los que sólo pueden existir en la materia, que son estudiados por la física; los que existen en la materia, pero pueden ser considerados fuera de ella, que son considerados por la matemática, y los que existen por sí en estado absoluto, que constituyen el objeto de la filosofía primera o *Metafísica,* que estudia las causas formal y final propiamente y, en cierto sentido, la causa eficiente. Por tanto, la metafísica es la ciencia que estudia las causas últimas de los seres; pero como las causas material y motora son estudiadas por la física, la metafísica toma, en cierto sentido, su "materia" de la física. A su vez la metafísica tiene tres partes: la primera estudia el ser concreto y los modos del ser; la segunda, la sustancia, sus principios y su relación con el Primer Principio, y la tercera considera desde un punto de vista general las materias específicas de las ciencias particulares, para rectificar sus principios; de aquí que se dude si se debe incluir esta parte en la metafísica en sentido riguroso. En el orden práctico la metafísica se considera después de la física, pues utiliza la experiencia de esta ciencia, pero en la jerarquía natural del saber no sólo es anterior a la física, sino que constituye la más alta y excelsa de las ciencias, por lo cual con toda propiedad puede ser llamada *Ciencia Primera,* careciendo de toda utilidad práctica y siendo su finalidad perfeccionar el alma del hombre para que adquiera su perfección última y, aplicando sus principios, se perfeccionen los demás saberes.

Al sentar Averroes el principio de que la física precede en la experiencia a la metafísica, toda su ontología queda dirigida hacia el ser concreto. La física nos enseña que el infinito no existe en acto; todo cuanto existe concretamente tiene que ser finito, y en su finitud presenta un grado de complejidad tal en los seres, que no nos permite explicarnos el conjunto de seres concretos arrancando de una sola causa. La naturaleza opera siempre a través de una multiplicidad de principios; las causaciones que nosotros conocemos se operan siempre a través de tres momentos metafísicos esenciales: el sujeto receptor, la privación de una forma, la recepción de la forma por el sujeto. El elemento primario es el sujeto receptor; por tanto, la privación

es una disposición para recibir la forma, pero preparada positivamente hacia la forma. Para Avicena esa disposición merecía mejor el no-ser que el ser; para Averroes, merece la forma, merece el ser y el bien. Pero si todo concreto es tal a causa de la forma, también lo es gracias a la materia, pues sin ésta no se podría recibir aquélla. Por tanto, uno y otro son auténticos principios del ser de las cosas.

b) *Sentido analógico del ser.*—Este carácter concreto y complejo de los seres obliga a dar a la ciencia del ser un carácter analógico. El objeto propio y primero de la *Filosofía Primera* es el ser en tanto que ser, pero el término *ser* tiene que ser tomado en varios sentidos. En primer lugar el ser se predica de los diez modos predicamentales de ser; en segundo lugar, de lo verdadero, o sea de los conceptos mentales que se adecúan con la realidad, y en tercer lugar, de las esencias de las cosas. El "ser en cuanto ser" aparece en una doble posición de "ser de las cosas reales" y "ser de lo que corresponde a esas cosas en la mente"; estos dos aspectos forman como una unidad y se oponen al ser *per accidens,* que sólo puede ser concebido por una relación. El concepto de ser, por tanto, tiene siempre un substrato significativo sustantivo, aunque en árabe el término *ser (mawŷūd)* sea un nombre trasladado, que para el vulgo significa un estado concreto del ser. Así, el modo más característico del ser está constituido por la *sustancia*; pero también este término tiene una significación equívoca, en tanto que se llama sustancia: 1.° A lo que no precisa de un sujeto de inhesión. 2.° A todo predicado universal que exprese la esencia general; y 3.° A lo significado por la definición. La acepción universalmente admitida es la de algo concreto, que ni reside en un sujeto, ni se predica de él. Frente a la sustancia aparecen los accidentes, que se dividen en las nueve categorías de cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión. La cantidad se divide en esencial y accidental; la primera existe en la cosa de un modo fundamental, y la segunda, no; la cualidad se distingue según esté en la sustancia o en otro accidente.

Hay otro concepto que también se toma como sinónimo de *ser* y es el uno. Indudablemente la unidad representa una separación esencial del individuo y una diferenciación producida por elementos extrínsecos a la esencia; pero admitida esta relación, no pueden identificarse el ser y el uno en un sentido absoluto, pues si bien el ser no se predica de una manera radicalmente equívoca, tampoco se puede

predicar de un modo unívoco, ya que entonces los predicados del ser y el ser formarían un género único; el ser se predica, pues, de un modo analógico, aunque destaque sobre los demás modos el de la sustancia que es capaz de sustentarse a sí misma, que no precisa necesariamente de un sujeto de inhesión extrínseco y que no necesita de los accidentes para poder existir, sino que son éstos los que precisan de la sustancia para ser. Por tanto, ninguno de los elementos extrínsecos, como son la cantidad, la cuantificación y la tridimensionalidad, constituyen la sustancia, ni nos explica nada de ella; lo que evidencia a la sustancia es la definición, que nos manifiesta sus elementos esenciales y accidentales, pero sólo los predicados esenciales nos permiten conocer la sustancia. Por esto la definición esencial conviene de un modo primario a la sustancia y, de una manera secundaria, a los accidentes, y así en la definición de éstos va también incluida en cierto modo la sustancia, sea en potencia próxima, sea en algunos casos en acto.

c) *La composición del ser concreto.*—Todos los seres concretos proceden de otros que coinciden con ellos en especie y en esencia. Por tanto, lo que está sujeto a la generación y a la corrupción es el individuo, sin que la forma y la materia como tales se modifiquen, a no ser de un modo accidental; el artífice no actúa produciendo la forma o la materia, sino que opera creando el compuesto de materia y forma. Los entes concretos en acto son una sola cosa, pero son múltiples en potencia. Sin embargo, la unidad de los seres compuestos no proceden del fenómeno de la coincidencia de sus elementos, sino que en el ser engendrado hay algo más que en los elementos que lo componen: materia y forma. La materia a la que aquí se refiere Averroes es la generable y corruptible, no la celeste; la materia que es sujeto de la mutación sustancial es la que con más propiedad puede llamarse materia, mientras que aquella otra en la que se dan los cambios no sustanciales se la designa con el nombre de sujeto. Para pasar de la materia prima a la materia de los seres hylemórficos no se precisa de la cuantificación tridimensional, pues las dimensiones no son sustancia, y, por tanto, no pueden servir de fundamento a la materia y si fuera accidentes, precisarían de un sujeto en acto que los soportase. Además, las dimensiones que existen en la materia prima lo son en potencia y sólo se actualizan al recibir la materia la forma, sin que exista por lo demás ninguna *forma corporeitatis*

distinta de las formas de los cuerpos simples. Por tanto, la materia como la forma, en cuanto constituyen un ser concreto, son en cierto modo generables y corruptibles; pero la materia y la forma *secundum se* están libres de generación y corrupción, pues por sí mismas son siempre inmutables y se precisa de otro elemento causal para que tengan lugar las mutaciones que se advierten en los seres concretos; dicho elemento es la causa eficiente. La materia y la forma no poseen *per se* actividad motora, ni autoprincipio de transformación alguno, a no ser la mera receptividad o potencialidad extrema de la materia, que le permite transformarse en todas las formas que recibe por su facultad de poder ser múltiplemente dividida.

d) *La relación potencia acto.*—Actuando sobre la base de las formas preexistentes y de la potencialidad de la materia, se producen las múltiples transformaciones que comprobamos en los seres concretos que son posibles por la relación potencia-acto. Todas las cosas están compuestas de algo en potencia y algo en acto. Las potencias pueden ser activas, que ejercen su acción sobre otra cosa; pasivas, que reciben la acción de otro elemento; y mixtas, que unas veces soportan la actividad y otras reciben su propia acción. Dentro de las potencias activas pueden distinguirse las físicas de las voluntarias; las primeras actúan por naturaleza y las segundas por inclinación y elección. Estas potencias en relación con el acto son conceptos relativos y simultáneos; por tanto, sólo podemos definir al uno en función del otro. "Esto es debido a que ninguno de los dos relativos es causa del otro, sino que los dos existen simultáneamente, siendo ésta la razón de que a la idea de uno vaya unida la idea del otro... Luego el acto consiste en que el ser exista en una forma distinta de la que tiene cuando decimos que existe en potencia... y la potencia es una disposición, una posibilidad que tiene el ser para poder existir en acto." El acto y la potencia existen de un modo esencial en la sustancia y de un modo secundario en los accidentes. Como las potencias remotas no pueden ser actualizadas hasta tanto que se ha realizado la potencia próxima, ésta tiene que estar acompañada de una serie de circunstancias que la hagan reducible a acto, como la existencia de un sujeto próximo y de un modo de ser potencial; tras esta preparación, la potencia próxima puede recibir la acción actualizadora del motor que es siempre uno en especie y único en número.

Por lo general los seres concretos están formados por potencias

que se gradúan de un modo progresivo, que tienen varios sujetos y que dan origen a varios actos; pero la potencia última y más remota es la causa de todas las demás y el acto último es la causa de los demás actos que a partir de él se constituyen. En el ser real concreto la potencia acompaña siempre a la materia, como la sombra a los objetos iluminados y en cambio el acto va aparejado con la forma; pero en las cosas concretas no encontramos el acto puro, porque en ellas hay siempre algo en potencia. Por su mayor categoría óntica el acto es anterior a la potencia en orden a la causalidad, pero no se precisa que haya una precedencia temporal. Sin embargo, tampoco hay que suponer que las potencias tengan que preceder temporalmente al acto, de un modo obligatorio; y así los seres eternos que son acto puro no hay que suponerlos precedidos de potencia alguna. Concebida así la relación potencia-acto, se comprende que todos los seres del mundo forman una escala gradual, que oscila entre el acto puro y la potencia pura, siendo todos los seres intermedios mixtos de potencia y acto.

e) *Las causas del cambio*.—De acuerdo con esta concepción, los cambios en los seres consisten en el movimiento esencial del paso de potencia a acto, que exige la existencia de un principio motor, que es la causa eficiente a la que se remonta, en último extremo, todo el movimiento que observamos, que de un modo esencial pertenece exclusivamente a la materia, ya que a la forma sólo le corresponde en sentido accidental. Considerado en sí mismo, el movimiento no es materia ni forma, sino lo que hace que la materia informada se convierta en una forma diferente a través de un proceso. La materia para existir realizada concretamente en un ente real precisa de la recepción de la forma y de la acción de la causa eficiente; también la forma necesita de dicha causa, por tanto, ¿necesitaría también la causa eficiente de otra que la actualizase? Averroes contesta afirmativamente a esta interrogante y piensa que la causa eficiente es determinada por la causa final. De este modo las cuatro causas vienen a confluir en la realidad concreta existente, es decir, en la forma, en tanto que es el acto mismo en que confluyen todos los elementos ontológicos. Pero, en este sentido, ¿no habría que identificar también la causa formal con la final? Operativamente, dice Averroes, desde luego, pues el fin de la medicina y la salud se identifican. De este modo tendríamos una pareja de causas intrínsecas, la materia y la

forma, que se corresponderían con los dos momentos metafísicos de la potencia y del acto; y otra pareja causal extrínseca constituida por las causas eficiente y final. La conjunción, dos a dos, de estas parejas causales da origen a los fenómenos de generación y corrupción. Pero en ninguna de las causas puede darse un proceso infinito, sino que en todas ellas aparece una causa última; pero no es preciso que cada una de las cuatro causas tenga a su vez que tener las otras tres. Así, la materia tiene como causa final la forma; la causa eficiente posee forma, pero carece de materia y de un fin extrínseco; en cambio la forma última no tiene causalidad alguna. Por tanto, las causas eficientes, formal y final últimas tienen que identificarse.

El primero de los principios de los que proceden los seres concretos es la materia, cuya definición presenta arduas dificultades, que ya pesaron sobre Aristóteles; así, lo menos que podemos decir de la materia es que constituye el soporte de la forma. Pero también en la definición de la forma se hace entrar su relación respecto a la materia; y, así, lo mismo que en la materia no se produce un proceso infinito, tampoco lo habrá en lo que se refiere a la forma; por lo cual tiene que existir una forma primera, causa de las demás formas, que se identifica con la causa primera y con el primer motor, causa primera del movimiento de todas las cosas. Las cosas móviles poseen el movimiento en potencia, para que se actualice se precisa de la acción del primer motor. El movimiento en sí mismo no representa una innovación, pero engendra las cosas concretas al existir eternamente en el conjunto de las cosas movidas, en forma de entelequia universal, individualizándose en las cosas movidas a causa de la materia de dichas cosas. El Universo, por tanto, se compone del motor, el sujeto movido y el movimiento eterno circular, que tiene en sí su único fin. Al ser el movimiento eterno, el tiempo tiene también que serlo, por ser la medida del movimiento, del cambio y hasta, en cierto modo, un accidente del movimiento de los cuerpos celestes, causa del tiempo en sí y de nuestra intuición del tiempo. De este modo el tiempo representa la medida de las transformaciones que se operan en los cuerpos sujetos a generación y corrupción y es paralelo en su desarrollo al movimiento y, por tanto, eterno, ya que si ambos no lo fueran y pudiera suponerse que un motor puede permanecer en reposo y luego espontáneamente iniciar su movimiento, se precisaría de otro motor, y habría que suponer la serie infinita de motores. Por tanto, el movimiento es eterno de un modo natural y espontáneo.

7. *Existencia y atributos de Dios*

a) *La prueba "física" de la existencia de Dios.*—La perfecta unidad del cosmos de Averroes presupone la necesidad de un Dios "físico". Desde el momento en que Averroes determinó que debía *leer* directamente a Aristóteles, tenía que advertir que la *Física* del Estagirita se limitaba a demostrar la existencia de un Primer Motor eterno, sin que Aristóteles diga en parte alguna que este primer motor de la *Física* haya que identificarlo con el Dios de la *Etica nicomaquea* y del libro Λ de la *Metafísica*. Además, la concepción exclusivamente física del Dios de los *Comentarios,* se acomoda con la realidad del pensamiento aristotélico, pero también con las exigencias del cerrado cosmos de Averroes. Sería, pues, inútil buscar en los *Comentarios* la *teología* de Averroes, pues no sólo el Dios "físico", sino incluso el Dios "pensar del puro pensar", del libro Λ de la *Metafísica* son bien poco al lado del concepto de Dios del Islam. Por esto encontraremos en Averroes dos "vías" hacia Dios; la "física" de los *Comentarios* y la "teológica" del *Tahāfut* y el *Kašf ʿan Manāhiŷ*.

La consideración del ser ponía de manifiesto la existencia en todas las cosas concretas de dos causas: la materia y la forma; pero estos dos principios son insuficientes por sí solos, pues las cosas cambian y todo ser movido tiene un motor, que es quien actualiza el movimiento. Pero si el motor que mueve a las cosas concretas, unas veces mueve y otras no, tampoco él posee el movimiento; luego tiene que estar movido por otro motor y éste por otro y así indefinidamente. Si no queremos admitir el absurdo de una serie infinita de motores, hay que pensar en la existencia de un motor inmóvil y eterno, que hace que el movimiento sea eterno también, como el de los cuerpos celestes. Pero también existe el movimiento continuo por razón del tiempo eterno; pues si el tiempo fuese creado es que había existido *después* de no haber existido y el *antes* y *después* se refiere precisamente al tiempo. Además, si el tiempo fuera engendrado, habría un momento que no tendría pasado, lo que es imposible de concebir. Si el tiempo es continuo y eterno y el movimiento es eterno, habrá que deducir la existencia de un motor eterno único, pues si fuera múltiple el movimiento no tendría unidad ni continuidad. Este motor es inmaterial e infinito, pues si fuera material tendría que ser cuerpo o estar en un cuerpo y entonces sería divisible y finito, ya que

la forma material no puede tener una cantidad infinita. Si el motor primero existiera en un sujeto distinto del que mueve, el movimiento se efectuaría mediante una imaginación o concepción del motor por el cuerpo celeste o mediante una potencia física; y ambas cosas son imposibles.

Los cuerpos celestes están en continuo movimiento y tienden naturalmente o hacia ese movimiento o a la providencia de las cosas terrenas; lo que no pueden apetecer es el reposo, pues entonces no se habrían movido. Estos cuerpos tienen que poseer un alma, causa del movimiento; además, de que sería absurdo que lo inanimado fuese más noble que lo animado; y como los cuerpos celestes rigen al ser animado, tienen que ser eternos y tener providencia sobre las cosas terrenas. El mundo celeste se mueve en virtud de un deseo meramente intelectual, en tanto que carecen de sentidos e imaginación. El deseo, pues, que se pone de manifiesto por el hecho mismo del movimiento de las esferas, demuestra la existencia de un ser más noble al que tienden los demás y que es aquel cuya existencia es el Bien Absoluto, porque lo que se desea es siempre el bien. Este bien al que tiende el cosmos todo, debe ser el más perfecto de los bienes. Sólo este Primer Motor inmaterial animado y Bien Absoluto, puede acordar todos los movimientos y cambios en el orden perfecto que observamos en todos los seres y en todas las cosas animadas o no, celestes o terráqueas.

b) *La prueba "teológica" de la existencia de Dios.*—Sin duda alguna de este modo alcanzamos una prueba esencialmente mecánica de Dios; y para comprender la auténtica noción de Dios que tenía Averroes hay que recurrir, además, a sus escritos "originales". Precisamente el *Kašf 'an Manāhiŷ* justifica esta posición, pues en él dice literalmente Averroes que existen dos vías para llegar a la prueba de la existencia de Dios: por la finalidad y por la existencia misma de las cosas. La primera vía arranca de la conveniencia y utilidad de las cosas concretas, que no conviene que sea fortuita y accidental, sino que pende de un fin que prejuzga un ordenador. "Que todo lo que existe tenga por fin la existencia del hombre —escribe Averroes—, resulta también cierto con sólo considerar la conveniencia de la noche y del día, del sol y la luna..., de las cuatro estaciones y del lugar en que todo esto acaece, que es la tierra; asimismo, aparece esa conveniencia... en muchos de los animales, de las plantas y de los cuerpos

inorgánicos y en multitud de cosas particulares, como las lluvias, los ríos y los mares... Igualmente, esta sabia providencia aparece en los miembros corporales de los hombres y de los animales... Por ello el que quiera llegar a conocer la existencia de Dios... con conocimiento perfecto, es necesario que examine la utilidad de todos los seres existentes." La segunda vía parte de la generación, que también tiene que tener un agente. "De estos dos principios resulta con evidencia que el ser existente tiene un agente creador... Por esto quien desee conocer la existencia de Dios con conocimiento exacto, debe necesariamente tratar de conocer la sustancia de las cosas, a fin de enterarse así del origen real por creación de todos los seres, pues el que no conoce el *quid* esencial de la cosa, no conocerá tampoco el *quid* esencial de su origen por creación... Este método es, pues, el sendero recto, desde el cual Dios invita a las gentes a reconocer su existencia... Estos dos métodos son, uno y otro, no sólo de los hombres selectos..., sino también del vulgo. La única diferencia entre lo que unos y otros conocen es cuestión de detalle: El vulgo... se limita a lo que se percibe mediante el conocimiento primario basado en la experiencia sensible, mientras que los sabios a estas cosas percibidas por los sentidos añaden lo que... se percibe por la demostración apodíctica... Los sabios se distinguen del vulgo..., no sólo por razón del mismo objeto conocido, sino también por razón de la profundidad de su conocimiento, aun tratándose de un solo y mismo objeto. La especulación del vulgo sobre los seres existentes es como la de los que ven un artefacto de cuyo arte no tienen conocimiento alguno. Ven tan sólo que son artefactos y que, por tanto, tienen un artífice que los ha hecho. En cambio la especulación de los sabios sobre los seres es como la de quien examina artefactos de cuyo arte y de cuya finalidad técnica posee algún conocimiento."

Estas observaciones conducen a un Agente único, porque si existiesen dos exactamente iguales, como las fuerzas iguales se destruyen, no existiría el sujeto en el cual recayera la doble acción contradictoria o, cuando menos, el conjunto de lo creado no sería un mundo. "Cuando el hombre contempla el sol y la luna y las demás estrellas que son causa de las cuatro estaciones y causa de las noches y los días y también de las lluvias, de las aguas y de los vientos y causa finalmente de ser habitables ciertas partes de la tierra y de habitar de hecho en ella el hombre y los demás seres: los animales y las plantas y ser la tierra tan acomodada para que en ella habiten los

hombres y demás animales terrestres e igualmente el agua, tan adecuada para los animales acuáticos y el aire, tan bien acondicionado para los volátiles; y cuando, además, considera que si se perturbase alguna de estas criaturas o alguna parte de este edificio, se perturbaría también la existencia de los seres creados que en él existen, positivamente reconocerá que esta conformidad de cosas... es imposible que sea casual, sino que ha de venir de un agente previsor, que lo intentó y quiso." El orden del mundo sólo puede explicarse por su creación por un Agente único.

c) *El problema de la Ciencia Divina.*—El mismo orden del universo sirve también de punto de partida para el problema de los atributos divinos. Un orden tan perfecto como el descrito exige la necesidad de la Ciencia Divina, pues la naturaleza misma de las cosas creadas demuestra que el Creador no ha obrado por necesidad natural, sino en razón de un fin; y el conocimiento del fin exige la Sabiduría y la Vida, pues lo inerte carece de Ciencia. Y si este ser conoce y crea, de acuerdo con su conocer, tiene que ser libre y todopoderoso. El problema, pues, reside exclusivamente en la índole de la Ciencia Divina y si en ella sólo entra el conocimiento universal o incluye también el de los hechos contingentes particulares. "Si a la Ciencia Divina —escribe Averroes— estaban patentes todas las cosas, aun antes de que en la realidad ellas existiesen, el modo de existir ellas ahora en la misma ciencia divina, ¿sería idéntico al que tenían antes de existir en la realidad, o más bien será un nuevo modo de existir distinto del que tenían en la divina ciencia antes de tener en ellas actualidad alguna? Si decimos que el modo de existir ahora en la Ciencia Divina es distinto del que tenían en la misma ciencia, antes de que también en la realidad existiesen, se sigue necesariamente que la Ciencia Eterna se ha inmutado y que, cuando pasa del no-ser al ser, se produce en ella un acto más de conocimiento; cosa bien absurda tratándose de la Ciencia Eterna. En cambio, si decimos que la ciencia es idéntica en ambos casos, se nos podía preguntar: los objetos temporáneos, ¿existían ya entonces en sí mismos antes de existir en la realidad del mismo modo que existían después de adquirirla?" Sin embargo, dice Averroes, el problema no es insoluble, ya que sus dificultades nacen de interpretar la Ciencia Divina desde la manera de ser de la ciencia humana, cuando entre la Ciencia Divina y las cosas creadas hay una relación totalmente diferente de la

que existe entre la ciencia temporal y su objeto. La causa de nuestra ciencia son los objetos; en cambio, la Ciencia Divina es la causa de la existencia de las cosas creadas. Por tanto, Dios conoce todo con una sola Ciencia Eterna, en tanto que las cosas le deben su origen y ser y sin que esta ciencia tenga ninguna de las propiedades de la ciencia temporal.

d) *La creación y su manifestación.*—La noción de la Ciencia Divina y el modo como Averroes llega a la prueba de la existencia de Dios, confieren el puesto central de su concepción de la Divinidad a la Creación. Además, como Algacel había atacado fuertemente a los filósofos en este problema, Averroes le ha dedicado las dos primeras *disputas* del *Tahāfut.* Si suponemos, dice Averroes, que la creación es un acto voluntario y Dios un ser todopoderoso, no hay modo de explicarse por qué tenía que esperar para crear en el tiempo; pues quien aguarda depende de aquello que le obliga a demorar su acción, pero Dios no depende de nada. Además, la Voluntad divina no cambia ni tiene que elegir alternativamente entre dos contrarios; si Dios no hiciera el bien, e incluso, lo mejor, no sería el Bien Absoluto o no poseería la Sabiduría Suma. Si todo dependiese del puro arbitrio, aunque fuera del divino, ¿quién podría saber algo del mundo y quién conseguiría deducir la misma existencia de Dios? La negación de la causalidad impide saber nada del orden y fin del mundo, pero imposibilita también la noción misma de Dios. Si Dios quiere, lo posible y el mundo fue siempre posible, desde siempre también tuvo que existir. Si la existencia en acto depende de una acción meramente voluntaria y Dios posee siempre la facultad de crear, Dios podría crear y destruir lo creado permanentemente; pero una auténtica posibilidad exige la adecuación entre la posibilidad del paciente y la posibilidad del agente, cuyo único apoyo común es la propia necesidad. Así, pues, la experiencia nos muestra el cambio de forma de los seres, que sólo afecta a lo particular y concreto, pero el conjunto permanece idéntico y eterno.

La creación consiste esencialmente en la actualización de lo que es posible; y al ser entendida de este modo la creación, el problema se reduce a comprender cómo se ha manifestado. Al rechazar Averroes la teoría aviceniana del *dator formarum,* que confería la forma a la materia, se decide por considerar que la forma es intrínseca a la materia de una manera potencial. La materia posee dentro de sí la

posibilidad de formas múltiples, que se actualizan por medio del movimiento, se trate de la materia inerte o de la animada, en cuyo caso el calor germinal actúa como movimiento actualizador. El acto de manifestación *ad extra* de la creación se establece por la relación entre la materia que encierra la posibilidad de la forma, y Dios que es la causa primera del movimiento actualizador, que organiza el mundo partiendo del movimiento eterno de las esferas celestes, hasta los seres contingentes que pueden estar en movimiento o en reposo. Esta concepción sólo presenta una dificultad y era la índole del Primer Motor. Averroes, para salvar esta dificultad, afirma que la significación de "Motor inmóvil" tiene un sentido totalmente diferente de lo que nosotros entendemos por "reposo". Dios no es puro movimiento, pero tampoco es estricto reposo; cuando afirmamos que Dios no se mueve, queremos decir que Dios no puede tener ningún objeto extrínseco hacia el cual tienda; pero no podemos pensar que Dios sea la inercia absoluta. Dios es la causa primera de todas las cosas, en tanto que su virtud inefable a través del movimiento, actualiza en la materia las formas posibles. A partir de las formas actualizadas todos los seres se estructuran, en tanto que poseen en acto dicha forma en el intelecto; la forma es causa extrínseca y final del movimiento que tiende hacia ella y causa intrínseca y motora del movimiento hacia la forma final. Este movimiento representa un placer que es más noble y alto a medida que crece su grado de intelectualidad, por lo cual, el más alto y noble es el del Primer Motor, seguido por el correspondiente a las esferas celestes. Conforme más unitario y más simple sea el fin que origina dicho placer, mayor será éste; y toda la creación está dirigida hacia un fin, que es la Forma de las formas, el Principio de los principios, la Causa de las causas, el Motor de los motores: Dios, en quien se realiza la plena armonía de los contrarios y en quien convergen todos los seres.

Sin embargo, esta armónica explicación dejaba en el aire aquel magnífico orden de la emanación del ser tan querido de Avicena. Para resolver esta dificultad, Averroes advierte con gran agudeza que el viejo axioma neoplatónico *de lo que es uno sólo se produce lo uno,* sólo es verdadero si se interpreta en el sentido de que *de lo uno "simple" sólo se produce lo uno,* pues la experiencia nos enseña que de lo uno compuesto puede producirse lo múltiple. Es cierto, agrega Averroes, que las causas de la multiplicidad son la materia, los intermediarios y los medios; estos elementos son múltiples para nos-

otros, pero forman una unidad en Dios, en quien existen las formas de todos los seres. En Dios la causa es un acto unitario que se va diversificando, de esfera en esfera, a través primero de estos medios, después, de los instrumentos, y, finalmente, por medio de la materia, abriéndose en abanico como se difunden los rayos de luz o como la orden del comandante en jefe se multiplica a través de los mandos intermedios hasta individualizarse en cada uno de los soldados. Por esto el principio de individualización definitivo está constituido por la materia, que al ser el sujeto último, determina concretamente la actualización. Así, hasta los cuerpos celestes precisan de una materia, aunque sea totalmente diferente de la terrestre. Esta concepción, tan extraordinariamente simple, presentaba sus dificultades, lo que nos explica que en el *Comentario al De Anima* Averroes hable de la forma como individualizadora y en el *Tahāfut* se inclina a pensar que en el proceso de individuación intervenía un complejo de factores. La materia es un principio de individuación de los seres concretos, en tanto que les da su ser particular; pero la forma lo es también, en tanto que proporciona la existencia actual. Así, el principio de individuación es la *materia signata quantitate determinata,* pero como la forma determina la *cuantidad determinada,* debe ser más causa que la simple materia, que por sí sola es incapaz de determinar nada. Por esto, en último extremo, es la forma de Dios causa de todas las formas, la que confiere la unidad y multiplicidad a todo lo creado. La unidad representa la creación *ab intra,* que no rompe la simplicidad de Dios; la multiplicidad representa la creación *ad extra.* Si el mundo, pues, era como se veía antes, impensable sin Dios, ahora Dios es también inimaginable sin el mundo.

e) *La Providencia.*—De este modo, viene a querer decir Averroes, se subraya mejor que lo hacían Avicena y los teólogos, cada cual por su lado, la unidad y unicidad divinas. Dios es uno y simple bajo todos los aspectos; no posee ninguna voluntad más o menos semejante o distinta de la humana; es la Pura Simplicidad, al ser un Intelecto Puro que por su propia virtud causa el orden, la forma y el fin de todas las cosas. Su conocimiento no es otra cosa que la propia Sabiduría Divina, que consiste en conocerse a sí mismo y conocer al mismo tiempo, por este acto unitario, todas las cosas; y esta Ciencia Divina determina el orden del ser y del bien. Con toda certeza, dice Averroes en el *Tahāfut,* en el *Kašf* y en la *Ḍamīma,* esto

es lo único que cabe saber de Dios; lo demás son interpretaciones más o menos discutibles que hacemos los humanos. Pero no se trata —aunque sea corriente leerlo en "doctos libros"— de que Averroes niegue la Providencia Divina respecto de las cosas particulares; al contrario, los textos del *Kašf, Tahāfut* y *Ḍamīma* demuestran que Averroes la admitía, aunque —eso sí— sin explicársela. Al final del *Comentario menor a la "Metafísica"*, Averroes relega la solución al libro V de dichos *Comentarios,* que luego no llegó a escribir. Por tanto, no debemos ir más allá. La Providencia Divina alcanza a todas las cosas en general, y como el mal es un accidente que arranca de la extrema divisibilidad de la materia, queda fuera de la causalidad divina, aunque el mal y el error sean realidades no sólo de orden ético y gnosológico, sino también, y sobre todo, de orden ontológico. La Providencia Divina va intrínsecamente unida al rayo creador de Dios, que actualiza todo cuanto existe; pero dentro de los límites que se ha trazado Dios. Desde el momento en que Dios al crear ha tolerado la divisibilidad extrema de la materia, ha permitido, al menos pasivamente, el dualismo de la realidad. Así, pues, el mal derivado de la divisibilidad no es un impedimento del orden y del bien universales; la existencia de reales imperfecciones en las cosas concretas y la frecuencia del mal no son contradictorias con la existencia de un orden universal. Pues no es el orden universal quien depende de los seres concretos en los que se da el mal, sino que estos seres existen gracias al orden universal necesario.

8. *Estructura y orden de la Creación*

a) *El mundo de los cuerpos celestes.*—Todo el mundo de la creación se estructura a partir de la materia eterna, que posee la posibilidad absoluta de convertirse en todas las cosas al ser actualizada por la recepción de las formas. Este principio material se divide en dos clases fundamentales: la materia elemental del mundo sublunar y la celeste del mundo de las esferas, a la que se la llama materia por analogía con la elemental, pero su posibilidad está limitada a su capacidad de ubicación, siendo incorruptible y necesitando del Primer Motor para actualizar su potencia motora. Los cuerpos celestes, por tanto, son eternos e incorruptibles y están dotados de un movimiento perpetuo continuo y circular, que es el más perfecto de todos los co-

nocidos; siendo finito al estar determinado en su órbita, y continuo, pese a no necesitar un espacio infinito. Como los cuerpos celestes son incorruptibles, no precisan de un lugar natural, al que deben tender, y toda su actividad se reduce al movimiento circular continuo, unitario, simple e indivisible, hacia el Primer Motor, que constituye su propio principio y fin. Este movimiento abarca todo el conjunto de la esfera y es anterior a todos los demás, sin que indique ninguna intención de perfección y produciéndose por necesidad natural. La naturaleza específica de cada una de las esferas celestes consiste precisamente en el movimiento circular dentro de su órbita específica, y su perfección intrínseca señala un modo de ser cuasi divino; pues Dios no es movimiento en tanto que carece de cuerpo, pero las esferas celestes, al tener cuerpo, se mueven por su propia naturaleza y se perfeccionan por él. Por esto Averroes no quiso admitir la concepción neoplatónica de la animación de las esferas celestes, que tan armoniosamente había estruturado Avicena; y así, cuando se habla del *alma* de las esferas celestes, este término tiene un significado totalmente diferente del concepto "alma humana", reduciéndose su acción a la estricta intelección del movimiento.

Las esferas celestes están movidas por motores mediante la intuición intelectual del movimiento y sin necesidad de justificarse previamente su acción por un acto de reflexión. En el mundo natural la perfección está representada por el orden universal necesario; por tanto, el hombre posee la capacidad de reflexión porque carece de intuición intelectual involuntaria; en este sentido el conocimiento humano es un recurso y no un privilegio. Lo mismo ocurre respecto a la estricta entidad; los cuerpos celestes son sustancias que existen siempre en acto, que no sufren modificación alguna, y sólo se diferencian de Dios como Acto Puro, en que poseen la potencia de su ubicación, que, por tanto, no pertenece a la categoría de espacio, sino que es algo esencial. El movimiento circular de las esferas no es un accidente de su sustancia, sino un constitutivo esencial de su ser, de tal modo que su alteración o desaparición no significaría un simple cambio, sino que indicaría el dejar de ser. El mundo de las esferas celestes forma así un cosmos móvil que se estructura dentro de un movimiento mayor y de una esfera mayor. Según Averroes, la ciencia no posee datos suficientes para saber el número de movimientos y de cuerpos celestes, pero la opinión más común de los astrónomos es establecer los movimientos de los cuerpos celestes en 45, de los cuales 38 corres-

ponderían a las esferas de las estrellas fijas y de los planetas, y siete a los movimientos diversos de cada una de las esferas. Los 38 movimientos se distribuyen de la forma siguiente: cinco para cada uno de los tres planetas superiores (Saturno, Júpiter y Marte), cinco para la Luna, ocho para Mercurio, siete para Venus, dos para el Sol y uno para la esfera de las estrellas fijas. No se sabe con certeza si existe la novena esfera, admitida por Ptolomeo y negada por el gran astrónomo español Azarquiel, que explicaba el movimiento del Zodíaco como avance y retroceso; pero en todo caso, dice Averroes, no puede concebirse una novena esfera sin estrellas. En cuanto al número de motores, tiene que ser idéntico al de movimientos. Por tanto, agregando a los 38 motores propios de las esferas los siete motores correspondientes al movimiento diurno, tendremos el total de 45 motores.

Todo el mundo celeste así concebido debe ser representado como un ser de figura esférica, cuya parte convexa es la esfera estrellada y la cóncava la oquedad que está en contacto con el fuego. Todo este cosmos gira con movimiento único, propio y universal, mientras cada uno de los planetas se mueve con movimientos particulares y específicos, como el de translación, que es máximo, y otros concretos, semejantes a los que poseen los miembros de los seres vivos. Pero los movimientos particulares no precisan de un centro específico para girar, pues tienen sus centros fuera del centro del cosmos. De este modo no es preciso suponer un gran número de esferas cuyo centro sea coincidente con el del mundo, sino que cabe admitir la existencia de cuerpos que se mueven en tanto que forman parte de un todo móvil. Así, cada uno de los movimientos propios de las esferas está regulado por la esfera correspondiente y el movimiento común está isocronizado por el motor universal. Por tanto, no pueden admitirse menos motores de los 45 antes indicados, en tanto el movimiento pasivo de las esferas se origina de un conocimiento de cosas inmateriales y los demás movimientos no deben estar causados, por tanto, por un conocimiento que tenga por objeto el planeta, ni por un apetito que lo tenga por fin. Cabría suponer que existiesen más sustancias separadas que movimientos celestes, pero el principio supernumerario debería tener una operación propia como principio activo *per se,* ya que si existiese algún principio sin operación la naturaleza habría hecho algo superfluo, lo que no tiene sentido. Por tanto, sólo cabe la perfecta igualdad

de movimientos y motores dentro de una serie finita y con un sentido eminentemente activo.

b) *Las inteligencias separadas.*—El modo de ser del movimiento celeste exige la existencia de inteligencias separadas. En el tratado *De Anima* afirma Averroes que las formas pueden tener dos modos de ser: el ser sensible, propio de las formas concretizadas en la materia, y el ser inteligible, típico de dichas formas, cuando son abstraídas de la materia. Por tanto, si cabe concebir formas que existan fuera de la materia, dicha categoría debe corresponder a las inteligencias separadas, que mueven a los cuerpos celestes de un modo analógico a como el amante mueve al amado. Si el movimiento de los cuerpos celestes exige un cierto conocimiento y un apetito racional, dichos cuerpos tienen que poseer una inteligencia. Precisamente por carecer de sentidos, y por ende de imaginación, carecen las esferas de movimientos individuales y sólo poseen los universales y continuos. Finalmente, los motores activos no sólo mueven los cuerpos celestes, sino que les confieren las formas por las que son lo que son; actúan así, en cierto modo, como causa eficiente, formal y final de los cuerpos celestes en su acción sobre las cosas concretas. De este modo el mundo todo se estructura jerárquicamente en un orden perfecto que arranca del primer principio, constituido por el motor del movimiento diurno que mueve accidentalmente a los demás, mientras que él no es movido por ninguno, siendo el más veloz y moviendo el cuerpo más grande. Este primer movimiento es la causa última de todos los motores que dan unidad a todas las cosas movidas.

Por tanto, todos los cuerpos celestes tienen dos clases de conocimiento: uno general, por el que pueden conocer el motor del movimiento diurno, y otro particular, por el que pueden representarse cada uno de los otros motores; pero la comunidad que el movimiento general da al cosmos no es de carácter genérico, sino analógico. Los motores que producen los diversos movimientos de cada una de las esferas están producidos por el principio propio de la esfera respectiva. Así se establece una cadena que permite pensar que todos los seres separados se pueden reducir a un Primer Principio, del que dependen. Este Primer Principio es único, como se vio, y es causa de la existencia y de la unidad del cosmos y, por tanto, del fin común de la armonía y de la ayuda al mundo terrestre. Averroes compara el orden del cosmos con el de una ciudad cuyas múltiples funciones están regidas por hombres que obedecen a uno solo y que tienden todos

a una sola finalidad. Por esto los principios separados se comprenden a sí mismos, por ser ésta una propiedad natural del entendimiento, y conocen además sus causas, porque lo inteligible es perfección y forma del inteligente; y si una de estas inteligencias conoce algo distinto de sí misma es para perfeccionarse, luego debe ser algo anterior y causa de la existencia de dicha inteligencia. Así, de inteligencia en inteligencia y de esfera en esfera, se alcanza la extrema unidad del Primer Principio, a partir del cual va disminuyendo, según necesitan mayor número de principios intermedios. El Primer Ser, al ser el más simple, no precisa de nada extrínseco para entenderse a sí mismo como Principio Productor, conocedor, por tanto, de todos los efectos producidos y Ser Inteligente y Sabio por excelencia.

El Primer Principio sólo puede conocer por su Ciencia y nunca por analogía; pero los demás principios separados tienen ya un conocimiento diferente y relativo, pues precisamente la diferencia que existe entre ellos consiste en una mayor o menor excelencia cognoscitiva. Por tanto, al no conocer nada el Primer Principio por analogía y al no entender los principios de las esferas nada inferior a ellos, el conocimiento intelectual puro del Primer Principio y de las esferas sería el más perfecto saber, aun sabiendo menos cosas que los hombres. Para salvar esta dificultad Averroes considera que la carencia de conocimiento particular es una perfección, pues no es preciso conocer las cosas de un modo imperfecto, como en el conocimiento particular, cuando ya se las conoce de una manera perfecta. El conocimiento de las sustancias separadas es más perfecto que el humano y las dota de una vida y de una felicidad superiores; poseyendo el Primer Principio la Vida más perfecta, y la Felicidad Suma, de las que dependen las de los demás seres.

c) *El orden de la emanación.*—El Primer Principio es causa de la multiplicidad y variedad de los demás, sin que se altere su individualidad, unidad y simplicidad sustanciales, emanando de él todos los demás seres, hasta llegar al ser sensible. El orden de la emanación se apoya en la mayor nobleza y simplicidad de los inteligibles. El primer ser emanado es el *motor universal*; tras él surge el motor de la esfera estrellada, que posee un movimiento más veloz que el resto de las esferas y el celeste cuerpo más voluminoso, moviendo a innumerables estrellas con un movimiento único. A partir de aquí, dice Averroes, no hay razones apodícticas, sino de mera congruencia, para

establecer el orden de los restantes motores, aunque se supone que el primero es el de Saturno, del que emanan tres seres: el motor de la esfera que sigue a este planeta, el alma de la esfera y uno de los motores que imprimen movimiento a la esfera; de este último emanan los tres motores de Júpiter, y así sucesivamente. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que de un principio no pueden proceder más seres que aquellos en que se divide la esencia del mismo, pero sí pueden proceder menos; por lo cual la emanación completa no tiene que realizarse forzosamente.

En cuanto a los elementos, se producen a partir del movimiento universal que produce calor, y éste, a su vez, engendra ligereza, que es la forma del fuego; en cambio, la falta de movimiento produce la gravedad que hace que el fuego se adhiera a la concavidad del cuerpo circular y que la tierra se fije en medio del mundo. Entre el fuego y la tierra se sitúan el agua y el aire, que son pesados, si se comparan con lo que está encima de ellos, y ligeros, respecto de los que tienen debajo. Por tanto, los elementos son contrarios a causa del movimiento circular, que es también su causa formal y final, en tanto que lo inferior busca su perfección en lo superior. En la formación de los cuerpos compuestos, formados por combinación de los cuatro elementos, intervienen los cuerpos celestes para animarlos. Los cuerpos simples reciben su forma del Intelecto Agente, mediante la actualización de las formas en la materia, que también tiene su causa formal y final en los cuerpos celestes, que pueden realizar estas operaciones por estar dotados de un alma meramente intelectiva, ya que es mejor el tenerla que el no poseerla, dice Averroes, y evitando así que las formas pudiesen residir en cuerpos sin alma. Precisamente las formas de los elementos proceden de su existencia en los cuerpos celestes y las formas resultantes de la mezcla y combinación de los elementos existen subordinadas al alma racional, como ésta respecto de los cuerpos celestes. Así el hombre es un ser intermedio entre los seres eternos y las cosas del mundo terrestre.

De este modo el cosmos tiene una estructura que no exige una finalidad absoluta de todos los seres. Es cierto que hay muchos seres cuya existencia es conveniente y útil para el hombre, pero en otros casos no se nos alcanza esta utilidad, como sucede con los animales dañinos y las plantas venenosas. En este último caso el mal que producen estos seres es real respecto del ser concreto, pero accidental en cuanto a la totalidad del cosmos, y es una consecuencia inevitable de

la pura necesidad de la materia. Nada, pues, existe por pura casualidad, como se observa en la armonía de los cuerpos celestes. Si el Sol fuese de mayor tamaño del que tiene o estuviera más cercano a la Tierra de lo que hoy está, abrasaría a las plantas y los animales, y si fuera más pequeño o estuviera más distante, pereceríamos de frío. Lo mismo podemos decir de la alternancia de las estaciones, del movimiento que da lugar a los días y las noches, de la influencia de la Luna en las lluvias, en el madurar de las frutas y en la temperatura, como entonces se creía, etc. Por tanto, todo el orden de la creación está dirigido, directa o indirectamente, por la Providencia Divina. Sólo el mal, en cuanto se origina de la necesidad de la materia, no puede ser atribuido a Dios.

9. *La doctrina del intelecto*

a) *La complejidad de la doctrina del intelecto de Averroes.*—El puesto clave de la filosofía de Averroes se ha reservado tradicionalmente a su doctrina del intelecto; pero esta actitud no puede ser mantenida, por lo menos por quienes estudiamos la filosofía árabe. El modo de comprender la doctrina del intelecto de Averroes es, salvo ligeras apreciaciones particulares, el siguiente: El Intelecto Agente es una sustancia separada y única, común a todos los hombres, en quienes engendra el conocimiento de un modo análogo a como el sol facilita la visión mediante su iluminación. Frente al Intelecto Agente, cada uno de los hombres dispone de un intelecto pasivo, que es la capacidad de recibir los inteligibles y que al ser iluminado por el Intelecto Agente origina el intelecto material o potencial; como Averroes no admite una segunda forma separada, distinta del Intelecto Agente, la actualización del intelecto pasivo por el Intelecto Agente es la que engendra su capacidad receptora, que no es otra cosa que la individualización del Intelecto Agente en el individuo concreto. Lo que sobrevive al hombre tras de la muerte es lo individualizado por él del Intelecto Agente; luego no existe una supervivencia individual en sentido estricto. Este modo de comprender la doctrina del intelecto de Averroes, con los inevitables matices personales, es común a todos los pensadores medievales latinos, tanto a los averroístas, como a sus enemigos, y se ha convertido en la exposición tradicional de la casi totalidad de las historias de la filosofía que, apoyadas en tan ve-

nerable interpretación, rechazan las menos claras, simplistas y unitarias de los arabistas. Desgraciadamente, por mucho que se valore la autoridad de Santo Tomás, Escoto y Siger de Bravante, los propios textos de Averroes obligan a plantear este problema de manera radicalmente distinta de la común interpretación medieval.

Averroes ha partido del viejo principio griego de que sólo el ser es capaz de conocer al ser; las formas que posibilitan el conocimiento no constituyen un mundo separado, sino que existen individualmente en las esencias de las cosas de un modo real, y de un modo potencial como universales que pueden ser abstraídos de las cosas. El conocimiento consiste esencialmente en la abstracción de esas formas, por cuya recepción el hombre puede convertirse en las formas así percibidas. Si el hombre —dice Averroes— puede tener un conocimiento científico de la *mesa,* por ejemplo, es debido a que una misma forma existe en el carpintero que la hizo, en el sujeto que la conoce y en la mesa misma. El proceso del conocimiento se tiene que apoyar en esta unidad que se establece entre las cosas reales y su concepto, y en el principio fundamental de la impenetrabilidad de las formas; pues cuando la materia recibe una forma ya no puede recibir otra diferente: la materia actualizada por la forma de la mesa no puede tomar otra forma sin dejar de ser tal mesa. Algo semejante sucedería con el intelecto si fuese tan sólo una forma, lo que sucede con el *intelecto en acto,* pero no con el *intelecto en potencia.* Por tanto, el *intelecto en acto* es ya la cosa aprehendida, abstraída de la materia por la imaginación y convertida en forma universal por la conceptualización. De este modo el *intelecto en acto* es la forma en acto del universal, que se convierte en *intelecto hábito* cuando las formas universales de las cosas se unen a las formas particulares, no para sustituirlas, sino integrándolas.

b) *La estructura del intelecto material.*—Tanto el *intelecto en acto,* como el *intelecto hábito,* se apoyan en el *intelecto material o posible,* característico del hombre y que se llama *intelecto material* por analogía con la materia prima, pues como ésta puede convertirse en todas las cosas. Mientras el *intelecto en acto* es por naturaleza finito y determinado, como el acto lo es en relación con la materia, el *intelecto material* no puede ser considerado como una cosa particular, sino que en potencia es todas las cosas; no es, por tanto, materia, ni forma, ni compuesto de materia y forma, siendo su esencia específica

su capacidad de existir en potencia en todos los conceptos de las formas materiales universales. Como Averroes rechaza en bloque todas las interpretaciones históricas de la índole del *intelecto material,* desde Teofrasto a Temistio y desde al-Kindī a Avicena —por pensar que si el *intelecto material* fuese una sustancia el *intelecto especulativo* sería engendrado y corruptible y la intelección sería eterna y exigiría la preexistencia eterna de las ideas al modo platónico—, tiene que considerar que es una mera potencia. Esta concepción le conduce a plantearse el más difícil problema de su filosofía: el de la unidad del *intelecto material.*

Según Averroes, el *intelecto material* es la perfección primera y el primer acto del hombre; en cambio, el *intelecto especulativo* sería la última. Si el *intelecto material* fuese único para todos los hombres, el inteligible percibido por un hombre concreto debería serlo también por todos los demás; si hay tantos intelectos materiales como individuos concretos, aquéllos y éstos serían engendrados y corruptibles. Como Aristóteles afirma que el *intelecto material* no es ni un cuerpo, ni una virtud del cuerpo, ni una cosa determinada, las interpretaciones de Teofrasto y Temistio son una deformación de la doctrina aristotélica. Pero tampoco acepta Averroes la concepción de Alejandro de Afrodisia, que creía que el *intelecto material* era una cierta propiedad para recibir las formas inteligibles; algo así como lo único que poseía nuestro intelecto cuando aún era una tabla rasa en la que nada ha sido impreso, que no tendría naturaleza propia, salvo su capacidad de recepción, y que dejaría de existir tras la muerte. Tampoco esta doctrina, añade Averroes, está de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, que siempre consideró al intelecto como algo simple y sin mezcla. Y si bien Avempace había intentado resolver esta dificultad considerando al *intelecto material* como la virtud imaginativa, que está preparada para que sus *intenciones* o formas imaginativas lleguen a convertirse en intelecto en acto, Averroes cree que las *intentiones imaginatae* no son el intelecto *material,* sino aquello que lo mueve, pues Aristóteles pensaba que el *intelecto material* se limitaba a recibir las formas.

c) *Las notas características del intelecto.*—Para resolver este problema, Averroes distingue tres aspectos diferentes de la cuestión: 1.° ¿El *intelecto especulativo* es o no es eterno? 2.° ¿Existe un solo *intelecto material* para todo el género humano y tantos *intelectos es-*

peculativos como seres humanos posibles?; y 3.º ¿En qué sentido el intelecto es un ser no siendo forma, ni materia, ni compuesto hylemórfico? A la primera cuestión responde Averroes diciendo que el intelecto no está *formado* de dos cosas, sino que se *apoya* en dos elementos: una cosa engendrada y otra no engendrada; por tanto, tiene que poseer dos sujetos: uno que hace que las intelecciones sean verdaderas y otro que las convierte en auténticas formas. Tampoco la intelección está formada de dos cosas, sino que nace de la *conjunción* de dos principios: la verdad en sí y el intelecto. Por tanto, en el acto de la intelección las "formas imaginativas" movilizan al *intelecto material,* el cual, por la acción del *Intelecto Agente,* las concibe *como* inteligibles. Al producirse la adecuación del *intelecto material* con la verdad, se actualiza aquél y se convierte, mediante la acción del Intelecto Agente, *en intelecto en acto.* Así, pues, el inteligible como tal nace de la conjunción perfecta entre la realidad concreta existente, engendrada y corruptible, y la sustancia intelectual y eterna, intemporal o incorruptible. Las intelecciones de las formas materiales son en su origen engendradas y corruptibles, pero en tanto que participan de la naturaleza del *Intelecto Agente,* son de algún modo eternas, y es por esto por lo que puede decirse que el *intelecto material* es eterno, mientras que el *intelecto especulativo* no lo es. Así, mientras el primer grado del conocimiento está formado por la ecuación que se establece entre lo sensible externo, los sentidos y la imagen que brota como resultado de la sensación, el segundo y más alto grado del conocimiento está constituido por la relación entre las intenciones, el *intelecto material* y su consecuencia: el *intelecto especulativo,* porque el sujeto que opera aquí es el Intelecto Agente.

A la segunda cuestión responde Averroes considerando que, si existiesen tantos *intelectos materiales* como individuos, habría que pensar que el *intelecto material* es *virtus* o *virtus in corpore*; o sea, un ser particular concreto y, por lo mismo, inteligible en potencia, y siendo entonces a la vez forma individual concreta y forma receptora, tendría que recibirse a sí misma, lo que significaría su división, y ya no sería simple; tendría, además, que hacerlo de una manera análoga a como los sentidos reciben las formas particulares, sin distinguirse de ellos y constituyendo una réplica inútil de éstos. Si, por el contrario, se considera que hay un único intelecto para todos los hombres, su perfección última, o sea, el *intelecto especulativo,* sería común y la ciencia de un hombre determinado se convertiría en el saber común

de todos los hombres. Para resolver esta difícil situación, Averroes recurre a la célebre teoría del doble sujeto. El *intelecto material* es siempre uno para todos los hombres, pero se une al individuo en tanto que es *quasi forma,* es decir, en tanto que representa la auténtica continuación de la *intentio intelecta* en el individuo concreto determinado, por la acción del *Intelecto Agente,* que es quien hace que las formas imaginativas conduzcan al *intelecto material* a abstraer y concebir. Por tanto, el único auténtico intelecto individual del hombre es el *intelecto especulativo,* pues el *intelecto material,* por la acción de las *intentiones imaginatae,* se convierte en una cuasi forma intelectual de estas *intentiones* y llega a ser individual respecto a un hombre concreto, permaneciendo en sí como un principio intelectual único y universal para toda la especie humana. Así, tanto el *Intelecto Agente* como el *intelecto material,* son únicos para todos los individuos, estando formados por una sustancia pura, procedente del mundo celeste y semejante a las de los astros y a la del alma humana. Como la especie humana es eterna, su unión con el *intelecto material* lo es también, y eternos son los principios intelectuales comunes a todos los hombres, que por el solo hecho de serlo reciben las formas inteligibles. Esto significa que la experiencia científica es común a todos los seres humanos, del mismo modo que hay un cierto grado del *intelecto especulativo* que es común y eterno para toda la especie humana, aunque sea algo concreto, particular y determinado en cada uno de los hombres concretos. Este grado del *intelecto especulativo* constituye el *intelecto habitual* de toda la especie humana, que es eterno, por su unión permanente con las formas inteligibles comunes a todos los seres humanos, y que es generable en cuanto los individuos concretos en acto que lo poseen son seres sujetos a cambio; y estas formas son la causa de la inmortalidad del alma humana, en lo que tiene de inmortal.

En cuanto a la tercera cuestión, Averroes intenta buscar una explicación por analogía. Lo sensible está compuesto de materia y forma; por tanto, analógicamente también lo inteligible deberá poseer esta composición, que posibilita la individuación de las sustancias, excepción hecha de la Causa Primera; si no existiera esta composición el *Intelecto Agente* no se distinguiría de las inteligencias separadas. De este modo podemos concebir al *intelecto material,* que es el sujeto de las formas inteligibles, como una cuasi materia intelectiva, significando con el término "materia" el sentido de pura posibilidad. Del mismo modo que podemos comparar al *Intelecto Agente* con una luz iluminadora,

el *intelecto material* sería semejante al medio transparente, en el que vemos los colores y en el que veríamos en este caso las formas universales abstraídas de las *intentiones imaginatae*. Así el intelecto puede ser uno y múltiple; uno a causa del *intelecto material* universal, común a toda la especie humana; múltiple, por la intelección concreta individual de cada hombre. La capacidad respectiva de las formas hace que éste intelecto se comporte como una *virtus passiva* que, sin embargo, no es análoga a la de la materia, pues mientras la materia cambia por la recepción de la forma, el *intelecto material* permanece como una tabla rasa en la que nada hay escrito y en la que lo escrito no produce cambio alguno. Quedaría, sin embargo, la duda de si el intelecto llegaría a ser la cosa aprehendida, como decía Aristóteles, pues en este caso podría identificarse la ciencia universal eterna y común con lo realmente conocido en cada caso concreto; pero Averroes afirma que el intelecto existe en las intenciones de un modo simplemente potencial y no en acto; por tanto, el *intelecto material* se reduce a ser el sujeto capaz de recibir las formas universales, que son las que separan la línea recta de la cosa rectilínea.

d) *El carácter del intelecto humano.*—De este modo, la naturaleza del *intelecto material* podría sintetizarse en la famosa imagen de Alejandro de Afrodisia, que lo comparaba con el fuego, que es lo que quema, pero que, al mismo tiempo, no es nada diferente de lo que arde. En la ecuación intelectiva habría tan sólo dos principios fundamentales y eternos; uno actuaría de receptáculo, otro sería la causa de la recepción; el primero representaría la potencia, el segundo el acto, y estos dos principios estarían dirigidos el uno hacia el otro, pues sin el *Intelecto Agente* no podría actualizarse el *intelecto material*. Esta ecuación se realiza entre entidades eternas y universales; la realidad concreta, individual y transitoria del mundo humano estaría representada por el *intelecto especulativo*, que es una coparticipación en el saber universal. Por tanto, ni el *Intelecto Agente*, que por definición es separado, ni el *intelecto material*, que por su unidad es único, ni el *intelecto especulativo*, que por sus principios es común, pueden ser llamados por un hombre concreto "*su* intelecto". ¿Cuál es, pues, el intelecto que con toda propiedad puede considerar un hombre como suyo?: el *intelecto pasivo*, gracias al cual puede actuar en cada hombre la adecuación entre el *Intelecto Agente* y el *intelecto material* y, por tanto, puede adquirirse el *intelecto especulativo*. El

Intelecto Agente da a los vegetales y a los animales la potencia que les permite vivir, crecer y reproducirse; pero el hombre posee, además, el *intelecto pasivo,* o sea, la capacidad de poderse unir a la adecuación entre el *Intelecto Agente* y el *intelecto material.*

Así, pues, según Averroes, el ejercicio del *intelecto pasivo* distingue a unos hombres de otros; las diferencias intelectuales que diferencian a los seres humanos dependen del uso que hagan de dicho *intelecto.* Ahora bien, si podemos hacer un "ejercicio" del *intelecto pasivo,* entonces éste no se merece la calificación de "pasivo", y si, en cambio, fuera realmente pasivo, no se podría lograr el hábito cognoscitivo. Sin duda alguna el propio Aristóteles no distinguió con suficiente claridad el *intelecto in habitus* del *intelecto material;* y Averroes, al comentar a Aristóteles, agrega la precisión *ex se et quando voluerit,* que indica claramente que, en cierto modo, lo identifica con una virtud humana más. Esta virtud, al reiterar el acto intelectivo, acabaría por ser perfectamente adecuada para la operación intelectual; pero como opera, no por necesidad de su propia naturaleza, sino por la acción de la voluntad, sería un hábito de la voluntad especialmente dirigido a la intelección, que utilizaría como instrumento adecuado las formas propias del *intelecto pasivo.* De este modo el proceso intelectivo, según lo concibe Averroes, seguiría el siguiente camino: se parte del *intelecto pasivo,* que es actualizado por el *Intelecto Agente* a través del *intelecto material,* que es como un "medio" transparente en el que brilla la luz de aquél, sin corromperse ni mancharse; entonces, las formas del *intelecto pasivo* sirven de instrumento a una virtud, que es constantemente movida por la voluntad para realizar la intelección, hasta conseguir llegar a la meta representada por el *intellectus in habitus.*

Pero esta concepción obliga a distinguir en el *intellectus in habitus* un primer grado, que sería mero *hábito,* y otro segundo, que representaría la *perfección del hábito* y que consistiría en la adquisición de los primeros principios. Por esto decía Averroes que en la pura intuición intelectual no había posibilidad de error, pues el intelecto es la forma de las cosas aprehendidas; en cambio, en las intelecciones compuestas sí podía existir verdad o falsedad, según que lo predicado conviniese o no al sujeto. Por tanto, el error no se limita a ser un accidente de la vida práctica, sino que tiene una naturaleza rigurosamente teórica. En el caso de la simple intuición unitaria el error es imposible: o hay intuición o no hay nada. Pero los objetos simples

son menos que los compuestos, y en la composición intelectual se produce una síntesis a partir de los datos simples, sobre los que opera el intelecto; de la combinación sintética nace una nueva forma, que ya no expresa la esencia simple, sino que describe la esencia compuesta. Mientras en la intuición intelectual simple hay una relación pura entre dos extremos, en el segundo caso la relación es compleja y está basada en un enlace causal. Se trata, por tanto, de un nuevo momento de la vida intelectual, en el cual el pensamiento debe ir más allá de la pura intuición de lo simple y se ve obligado a efectuar una serie de actos sintéticos, para llegar a un conocimiento más amplio. En este sentido, puede decirse que la culpa del error no es del hombre, ni del *intelecto material,* sino que nace de la realidad misma, en razón de la complejidad del cosmos. Con un sano sentido realista, Averroes dice que, pese al peligro de errar, el intelecto tiene que descender a la realidad múltiple y aprehenderla; a donde no llegó la intuición intelectual simple, tiene que alcanzar la creencia intelectual, por la cual el intelecto une lo que parece semejante, acertando unas veces y errando otras. Si por temor al fallo prescindiéramos de este conocimiento, seguramente no caeríamos en el error, pero tampoco alcanzaríamos ninguna verdad.

Este sentido realista de Averroes debe abrirnos el camino para intentar una aproximación analógica a su doctrina del intelecto, no siempre bien interpretada y, desde luego, difícil. La ciencia moderna considera que nuestro conocimiento presupone unos datos *recibidos* por un sujeto, a través de un *medio* instrumental manejado por él e interpretados también por dicho sujeto. Para el hombre moderno, empapado del sentido personal que le han dado veinte siglos de cristianismo y configurado por el individualismo, por lo menos desde el Renacimiento hasta casi nuestros días, parece una absurda aberración la concepción musulmana de la unidad de la conciencia colectiva, por lo demás heredada de los griegos; mas aun cuando, por influencia de la escolástica latina, nos hemos acostumbrado a interpretar a Aristóteles desde el prisma del personalismo cristiano. Pero lo que preocupó a los griegos, y por ende a Aristóteles, fue el problema de la unidad de la razón objetiva; cuando Aristóteles habla de la posibilidad de nuestro conocimiento hace hincapié en lo objetivo, en el *conocimiento*; cuando Manuel Kant se plantea igual problema, lleva el acento a lo subjetivo, *"nuestro" conocimiento.* Cuando Renan, haciendo honor al cartesianismo del espíritu francés, pedía un poco más

de claridad a Averroes, no advertía que el pensador cordobés quería precisamente *leer* en Aristóteles ese sentido de unidad de la razón. Que el intelecto sea uno solo quiere decir que la mente de todos los hombres tiene que funcionar del mismo modo, que las estructuras psicológicas son comunes. Mientras existan hombres, quiere decir Averroes, tendrán que pensar del mismo modo, tendrán un mismo punto de contacto con la verdad objetiva. Es cierto que mi *perspectiva* de la verdad —grande o pequeña, científica o vulgar— morirá conmigo, con mis órganos de los sentidos, con mi sistema nervioso, pero la *verdad* que haya en ella será eterna. La única diferencia entre esta explicación y la de Averroes está en las distintas situaciones, terminologías, creencias y problemáticas filosóficas de su tiempo y del nuestro. Por esto, no podemos negar al sistema de Averroes el título merecido de haber explicado un cosmos intelectual cerrado, que posibilitaba la ciencia objetiva y absoluta.

e) *La unión con el Intelecto Agente.*—El conocimiento humano forma una serie encadenada en la cual tan sólo las formas puras representan un auténtico conocimiento simple; pero en muy pocos casos se consigue este alto saber. Conviene, pues, que nos expliquemos cómo un mismo intelecto, que sólo podía recibir las formas universales por medio de las intenciones sensibles, recibe también los inteligibles puros. Averroes, como antes se indicó, rechaza las interpretaciones de Alejandro de Afrodisia sobre el *intelecto adquirido* (νοῦς θυράθεν) y de Temistio sobre el conocimiento directo de las formas puras, que condujeron a al-Fārābī y a Avempace a grandes errores, y salva el problema por medio de la universalidad y eternidad del *intelecto material,* que permite el contacto permanente con el *Intelecto Agente.* La naturaleza del intelecto consiste en su capacidad de abstraer la esencia de las cosas; lo que no sabemos, agrega Averroes, es si el término *esencia* quiere decir lo mismo cuando se predica de lo abstracto que cuando se dice de lo material concreto. Pero nuestra experiencia interna nos enseña que los inteligibles puros que nosotros conocemos, los poseemos, o por su pura naturaleza, como los primeros principios, o por un acto de la voluntad; los primeros son intuidos directamente y no proceden de nada material, sino del *Intelecto Agente,* proporcionándonos su abstracción el *intellectus in habitus*; los segundos, por el contrario, proceden de los principios primeros, evidentes por sí. Por tanto, estos primeros inteligibles son el resultado de la

adecuación entre el *Intelecto Agente* y el *intellectus in habitus,* por el intermedio necesario del *intelecto material* universal y eterno, del cual el *intellectus in habitus* es un accidente engendrado y transitorio; éste es el sentido más profundo de la misión del *intelecto material,* que tanto preocupó a los escolásticos latinos.

El *intelecto habitual* se convierte en una materia respecto del *Intelecto Agente,* como el sentido común es una materia para la imaginación, y al igual que los inteligibles especulativos se constituyen por el "acto" del *Intelecto Agente* y la "materia" de las *intentiones imaginatae.* Este es el camino natural del conocimiento humano, de abajo a arriba, que precisa del *intelecto material,* por el cual puede formarse el *intellectus in habitus* individual y particular. De este modo el *Intelecto Agente* es la forma abstracta y pura; el *intelecto material* conoce desde siempre esta forma y es, por tanto, la realidad universal, de la que el hombre participa por su naturaleza intelectual. El hombre es un microcosmos, donde el mundo vive una vida intelectual, en la cual el cosmos entero cobra conciencia de sí mismo y el hombre descubre lo más humano de su vida y le coloca por encima del resto de la creación. Esta vida intelectual es lo que el hombre tiene de eterno. Desde la cumbre de este supremo conocimiento, el pensamiento de Averroes aparece como un esfuerzo científico formidable, que saca a la filosofía árabe del callejón sin salida al que la habían conducido Avempace e Ibn Ṭufayl, y que contribuirá de una forma excepcional a elaborar en el mundo occidental la conciencia que conduce a la filosofía y a la ciencia modernas. Una tan alta sabiduría debe ser el fin de nuestra vida, la meta rigurosamente intelectual; por tanto, no es extraño que sea un bien raro, que cuesta muchos años adquirirlo y que acaso sólo se consiga por muy pocos y al final de la vida. Aun así, es el único camino del saber y, por ende, la decisiva meta del hombre.

10. *La concepción del alma*

a) *Clases y funciones del alma.*—Averroes ha recogido en su pensamiento la doctrina de Aristóteles sobre el alma, pero mientras la escolástica latina interpretó el carácter del alma, en su relación con el cuerpo, como una *perfectio corporis,* Averroes la ve como una *prima perfectio.* Además, Aristóteles había señalado que en el concepto

de vivir se incluye la comprensión, la sensibilidad, la motilidad y la alimentación; incluyendo en la sensibilidad al deseo y en la alimentación al crecimiento y la reproducción. Por tanto, las potencias vitales son cinco: vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz e intelectiva. La potencia intelectiva no es, propiamente hablando, "un" alma, pero puede ser abstraída; el intelecto es abstracto, en cuanto no es un alma concreta, pero no lo es en tanto que es una virtud perfección del cuerpo humano.

La primera potencia del alma es la vegetativa, cuyas acciones fundamentales son la generación y la nutrición, que mantienen la especie, pues aunque los individuos concretos sean generables, las especies son permanentes. La acción de la potencia vegetativa se continúa por medio de la sensitiva, propia de los animales, a la que corresponde una virtud eminentemente pasiva: los sentidos, que no operan por sí mismos, sino por intermedio de un agente exterior, que es causa de su perfección. En el conocimiento sensible, los sentidos son afectados por la realidad extrínseca, mediante la recepción de una forma abstracta de la materia, produciéndose la adecuación entre la realidad externa y las formas sensibles mediante la tendencia a constituir una realidad formal única, por medio de una especie de simpatía universal. Por esto, cada uno de los sentidos tiene sus sensibles propios, que se reciben a través de un medio interpuesto, como la transparencia para la luz, el aire para los sonidos y algo impreciso para los olores; pero el tacto y el gusto no precisan de la inmutación de un medio interpuesto, sino que el propio órgano experimenta una inmutación en el momento mismo de la sensación. En el caso del tacto, el verdadero medio interpuesto es la piel y los músculos, pues la localización del órgano del sentido está en un lugar más profundo, en el cual se encuentran los nervios; además, se trata de un sentido compuesto, que reacciona frente a estímulos de orden diferente, como el frío, el calor, la humedad, la aspereza, etc. Junto a estas sensaciones que poseen un órgano sensorial concreto existen además los sensibles comunes, como el movimiento, el número, la figura y la cantidad, que no son controlados por un sexto sentido, sino que son experimentados por los cinco sentidos simultáneamente, junto con las demás sensaciones; el movimiento, el reposo y el número son percibidos por todos los sentidos, y la figura y la cantidad sólo por la vista y el tacto.

Además de los sensibles propios existen otros que sólo lo son acci-

dentalmente, por acompañar a los primeros, y que son aprehendidos con ellos en la sensación; en este grupo hay que incluir los actos reflejos que acompañan a las sensaciones, o sea, las segundas intenciones, mediante las cuales el sujeto se da cuenta de que siente, de que ve, etc. Estos actos reflexivos tienen lugar mediante la actualización del *sentido común,* que es el sentido de los sentidos, o sea, una virtud por la cual nos damos cuenta de que experimentamos una sensación, proporcionándonos al mismo tiempo la certeza fundamental sobre ella y testificándonos la verdad de lo experimentado. Sin embargo, tanto los sentidos externos como los internos, pueden dar lugar a errores, aunque las simples sensaciones y primeros sensibles son más seguros que los sensibles *per accidens,* siendo mayor la probabilidad de error en los sensibles comunes, pues participan de las condiciones de los órganos de los sentidos y de los sensibles, en los que se apoyan. Este grupo de actividades anímicas sensibles se continúa con la imaginación, que no es reducible a simples sensaciones, pues aparece en el sueño y puede actuar sin la presencia inmediata de las especies sensibles; pero, por esto mismo, la imaginación suele producir imágenes no adecuadas, fantásticas y erróneas. Averroes pensaba, además, que la imaginación pertenecía exclusivamente a los animales superiores, y los inferiores carecerían de ella y sólo actuarían por medio de los estímulos sensibles, como había observado en las moscas y gusanos. Sin embargo, la imaginación depende de las sensaciones, sin las cuales no puede actualizarse, y esto explica que sea más intensa en los animales dotados de mayor sensibilidad; al ser actualizada tiene que realizar precisamente los sensibles que la han actualizado, quedando impresas las sensaciones en la imaginación y actuando como si estuviesen presentes después de haber cesado de actuar las especies sensibles. La imaginación constituye de este modo el medio de conocimiento de los animales superiores, y el del hombre en aquellos casos en que la inteligencia está velada por las pasiones, la enfermedad, el sueño, etc.

b) *El alma racional.*—Sobre las potencias eminentemente animales de los sentidos, el sentido común y la imaginación, se levanta la potencia racional que diferencia al hombre del resto de los animales; esta virtud se llama *cogitativa.* La virtud cogitativa, dice Averroes, es la que distingue la *intención* de la cosa sensible de su especie imaginativa, de un modo singular y concreto, y no de una manera abs-

tracta y universal, ya que la abstracción de los inteligibles es el acto propio y exclusivo del intelecto. Así, la virtud cogitativa es respecto de la imaginación lo que el sentido común era en relación a la sensación, articulando las formas inmateriales de la imaginación en una unidad racional. Se distingue de la potencia estimativa en que esta última no realiza ningún juicio previo, mientras la cogitativa está precedida de un juicio, por esto no pueden poseerla los animales; este acto judicativo procede del intelecto humano y gracias a él estimamos el pro y contra de una acción. Así, mientras el hombre utiliza el recuerdo, pero sometido a la facultad racional, los animales actúan espontáneamente ante el impulso del recuerdo; en este sentido la potencia cogitativa es una virtud del alma que tiende a unirse al intelecto. Pero para que las potencias cogitativa y estimativa puedan desarrollar su acción se precisa de la cooperación de la memoria y de la reminiscencia; la primera es exclusiva del hombre y la segunda pertenece a algunas especies animales. La necesidad de esta cooperación se manifiesta en el uso de las representaciones, que sólo pueden ser evocadas si antes han sido fijadas y retenidas por la memoria. Según Averroes, la reminiscencia sería una intensificación de la memoria consciente operativa, por la cual evoca las intenciones de las imágenes y las combina entre sí mediante la acción de la voluntad y actuando indirectamente la virtud cogitativa; el resultado de esta operación es la *forma compositiva,* que dice Averroes.

Sobre esta compleja forma mental se produce la comprehensión, que tiene lugar de tres modos: instantáneamente, por medio de los sentidos cuando se trata de objetos presentes; estimando la posibilidad de su producción, cuando se trata de cosas futuras, y mediante la evocación, al referirse a objetos o hechos pasados. De este modo la memoria viene a completar las cinco facultades comunes a las almas racionales y animales: sentido común, imaginación, cogitativa, estimativa y memoria, que constituyen la entelequia de la vida animal y son comunes al hombre y a los animales superiores. La menos material de estas potencias es la memoria, pues se limita a conservar y evocar las intenciones desmaterializadas de las formas sensibles. La potencia cogitativa es menos inmaterial, ya que se apoya directamente sobre la imaginación. Por tanto, menos inmaterial aún serán la imaginación, que está ligada al sentido común, y éste, que está sujeto a los sentidos corporales. Estas potencias son indirectamente materiales, pues tienen que apoyarse en las especies sensibles materiales,

localizándose la imaginación en la parte anterior del cerebro, la cogitativa y la estimativa en la parte media y la reminiscencia y la memoria en la parte posterior. Sólo el intelecto, en tanto que es una forma desprovista de materia, es rigurosamente inmaterial, pues sólo recibe formas inmateriales e intenciones completamente abstractas. Sin embargo, para realizar totalmente la entelequia animal se precisa además de las potencias motrices locales, ya que el intelecto y la cogitativa por sí mismos no dan lugar a ningún movimiento y se limitan a estar dirigidos hacia la acción operativa, y, en cambio, los órganos corporales pueden estar movidos por los sentidos, por la imaginación e incluso por la intelección. Cuando el intelecto ha producido previamente un acto judicativo, el movimiento del alma constituye la voluntad; cuando dicha operación se produce sin juicio previo, da lugar a la tendencia o apetito; pero en un caso u otro el intelecto especulativo ni se conmueve ni es conmovido, pues representa la participación del hombre en una realidad superior, que constituye la más alta felicidad y acerca al hombre a un estado en cierto modo cuasi divino.

Todo el proceso del conocimiento humano, según se ha expuesto, arranca de la relación del hombre con el mundo sensible, a través de los sentidos; pero para explicar este conocimiento, dice Averroes, se han dado cuatro explicaciones. La primera es la doctrina de Platón, que presupone la preexistencia de las ideas, o sea de las formas abstractas de los objetos sensibles exteriores. La segunda, cree que los sensibles no existen en el alma, sino en el mundo externo, y son adquiridos, según unos de un modo corporal y, según otros, de un modo espiritual. La tercera, supone que el alma se pone directamente en contacto con la realidad que aprehende. La cuarta y última es la opinión de Aristóteles, que piensa que esta aprehensión tiene lugar por medio de un intermediario, que recoge las formas sensibles y las transmite al sentido común; por tanto, conforme más sutil sea el intermediario, más perfecta será la comprensión. Este medio *in quo*, por ejemplo, es el aire actualizado por la luz en el caso de la visión; las formas sensibles afectan a la retina, cuya naturaleza es intermedia entre la del aire y la del agua, reflejándose en ella las imágenes que son aprehendidas por el sentido común y transmitidas a la virtud informante, en este caso la imaginativa. Por tanto, gracias al medio y al proceso de desmaterialización, el alma puede conocer a las formas, pese a la materia en la cual existen.

c) *La acción del alma sobre el cuerpo vivo.*—Toda esta concepción conduce siempre, por tanto, al alma como entelequia de los seres vivos, en los que se incluye al hombre. En todo animal, y por lo menos en los superiores, hay dos principios: uno activo, que da la forma, y otro pasivo, que constituye la potencia informada; para constituir al ser vivo actúan dichas potencias, representadas, respectivamente, por el esperma (forma) y el líquido menstrual o materia (ya que en tiempos de Averroes se ignoraba la existencia del óvulo). Pero en el semen sólo existe una potencia animada, que procede del alma del cuerpo productor del semen y que actúa como donador de formas en relación al líquido menstrual. La atracción recíproca de los dos elementos, el animado y el vehículo líquido, justifica el fenómeno de la interacción entre la potencia informativa y la potencia receptiva, por cuya copulación se explican los fenómenos fundamentales de la vida, las semejanzas y diferencias en las distintas especies e incluso la determinación del sexo a través de tres formas; la primera transmite los caracteres propios de la especie; la segunda determina el sexo, y la tercera, los caracteres individuales. Cuando la forma predomina en absoluto sobre la materia, el feto será de su mismo género, es decir, macho; si falta la forma de la masculinidad, el feto es hembra, y si el líquido seminal carece de la forma de la especie se concibe un monstruo.

Esta doctrina de la concepción del feto está condicionada por ser el alma única, indivisible, principio acabado y entelequia de la naturaleza universal en los seres vivos particulares, no pudiendo reducirse al hábito vital, al fuego, a los átomos, ni a ningún otro elemento, pues si el alma fuera un elemento no podría conocer el Cosmos, ni Dios. Es, por tanto, una sustancia unitaria respecto del sujeto, aunque múltiple en cuanto a sus potencias; en tanto que da la vida al cuerpo tiene a éste como sujeto propio, representado por el calor natural, que consiste en su energía, que tiende al crecimiento; este calor natural es transmitido por el corazón a todo el cuerpo por medio de la sangre, que es la materia que le conduce y en la que encuentra su medio adecuado. La sangre alimenta la vida del cuerpo y por eso en ella reside el calor animal. En cambio, el cerebro es frío y modera el calor de la sangre, dando así origen a los distintos temperamentos de los hombres, que son sanguíneos y apasionados, o cerebrales y retraídos, según predomine el calor de la sangre o el frío del cerebro. El espíritu o hálito vital no hay que identificarlo, por tanto, con el alma,

sino que nace en el corazón, al absorber éste ciertos principios desconocidos que el hombre recibe por la respiración a través de los pulmones. Sin embargo, la necesidad natural que rige los fenómenos animales no está absolutamente determinada por las condiciones materiales, sino que es, ante todo, una necesidad formal teologógica, a la cual también está ordenada la materia.

11. *La doctrina ética*

a) *Unidad y principios de la ética.*—La ética filosófica musulmana había culminado con Avempace e Ibn Ṭufayl en el ideal del *sabio* apartado del mundo, pues ya no se creía posible la reforma ética del hombre y de la sociedad; por tanto, no tendría nada de extraño que Averroes hubiese mantenido un cierto menosprecio intelectual por la ética, como había afirmado Renan en su famoso libro sobre Averroes. Pero éste es uno de los puntos en que hay que recusar absolutamente el antiguo y benemérito trabajo de Renan. Al aplicar Averroes el principio, a la vez aristotélico y científico, de la unidad esencial del hombre y de sus operaciones, valedero tanto para el individuo como para la sociedad humana, las actividades del hombre van a tener también una radical unidad. El hombre, dice Averroes, conoce de un modo tan natural como vive, se alimenta y se reproduce; la única diferencia existente entre los diversos procesos humanos es su grado mayor o menor, y el conocimiento intelectual es precisamente el grado óptimo que corona la actividad total del hombre. La verdad, que constituye el fin de toda la acción humana, sólo se alcanza por el conocimiento intelectual, y cuando el hombre se aparta de este camino natural y busca otras vías de acceso a su fin, el resultado es el que se produce cuando nos separamos de las leyes naturales: que surge lo monstruoso, representado en el mundo ético por el error. Este camino natural no está, sin embargo, reservado a unos cuantos escogidos, ni al hombre como individuo; la sociedad es el medio natural en que se encuentran los hombres, que no permanecemos unidos sólo por el azar, la costumbre y las necesidades físicas y biológicas. Si los vínculos físicos y biológicos unen al hombre, más lo atarán los intelectuales, pues el saber es lo más humano del hombre. La necesidad de la vida social nace de la conveniencia de alcanzar más fácilmente la verdad, ayudándose y corrigiéndose mutuamente. Frente a la actitud

de Ibn Ṭufayl, que creía era más fácil encontrar la verdad y felicidad por el camino del solitario, Averroes vuelve a la posición aristotélica de que el logro del fin del hombre es más fácil en la comunidad, que multiplica las experiencias, aumenta el campo del saber y amplifica las inquietudes y los hallazgos de nuestra inteligencia.

La felicidad suprema del hombre consiste en aquello que culmina las acciones humanas: el saber. La significación más profunda de la ciencia es el salto de la materia al espíritu, y el conocimiento sólo se corona cuando se llega a ser la misma forma conocida, tras una grandiosa carrera dirigida a aproximar la antorcha de nuestro saber a la Luz del Saber Absoluto. El hombre ha sido creado para saber, se desarrolla en el saber, progresa por el saber y se perfecciona por el saber; por tanto, sólo puede alcanzar la felicidad en el saber. Es cierto que Averroes atribuye aquí a Aristóteles la tradición platónica, al utilizar la *República* de Platón. Pero a la herencia neoplatónica que oponía microcosmos y cosmos se adecuaba perfectamente la tradición religiosa revelada, que oponía el alma al mundo; por esto —y frente a lo que creía Renan y los que aún le siguen en esto—, Averroes cree, con la misma buena fe que Santo Tomás, que las diferencias aparentes entre la ética filosófica y el ideal moral religioso de la santidad son puramente accidentales y terminológicas. El ideal ético de Averroes es un programa de minoría, pero así lo ha sido siempre la moral filosófica desde Sócrates hasta hoy; y este carácter minoritario concuerda, además, con la afirmación evangélica "muchos son los llamados, pocos los elegidos", que el Islam hizo suya también. Averroes construye su ideal ético sobre el principio racional de que el sabio es el hombre que se ocupa en el humano saber y que tiene, además, conciencia de que sabe. No hay duda de que los seguidores latinos de Averroes despojarían después a este principio del poso religioso que tenía y que, por lo tanto, el pensamiento del filósofo cordobés sería una de las llaves que abriría el paso al Renacimiento y a la filosofía moderna, pero sin olvidar que esta doctrina se remonta nada menos que a Sócrates y que en Averroes estaba penetrada por el ideal ético del Islam.

b) *La libertad en el orden necesario.*—Este carácter del ideal ético de Averroes se advierte también en el principio típicamente medieval de que la perfección total del individuo sobrepasa los límites de la perfección individual y exige la sociedad humana, idea socrática consagrada para siempre por Platón en su *República.* Aplicando la doctrina aristotólica de la potencia y el acto, Averroes tiene que con-

cluir que el hombre para perfeccionarse necesita de la colaboración de quien posee la perfección en acto. Por tanto, el orden moral del mundo es paralelo al orden cósmico del universo. Desde la Causa Primera hasta el más ínfimo de los seres, el orden del bien acompaña al orden del ser. La tendencia hacia la perfección no es un acto de pura voluntad, sino una inclinación natural de todas las cosas, desde las más divinas hasta el último de los elementos físicos. El orden moral es una consecuencia más del orden ontológico, sin el cual sería imposible. El orden de sustitución que rige el cosmos de Averroes existe también en el mundo moral, y el orden ético posee una jerarquía propia, estructurada de acuerdo con la categoría metafísica. Presupuesto este orden, cabe admitir ya el ámbito de la libertad individual. Nuestro conocimiento nos conduce a descubrir el orden del ser, que está gobernado por el Ser que a todos supera; el ser, el bien, y la belleza de cada cosa están regidos por el ser, el bien y la belleza de la inmediata superior, y rigen, a su vez, al ser, el bien y la belleza de la inmediata inferior. Reconocido este principio del orden, todos los seres, desde el más noble al más ínfimo, pueden actuar sintiéndose libres, pues nada da más alas que el sentirse seguro.

Pero el orden que constituye el ámbito de la libertad no está fundado en el simple poder, sino en la potencia natural de las inteligencias que rigen el cosmos, y más allá de estos límites sólo se puede tender por el deseo de perfección y ennoblecimiento. Por tanto, y en este sentido, la libertad es un caro privilegio del hombre, un índice de su imperfección y no un timbre de gloria de su naturaleza. La libertad, en cuanto está basada en una potencia, significa la capacidad de obrar, pero también la posibilidad de recibir la acción. Dios, por ejemplo, carece de libertad en este sentido, pues supondría que Dios podría percibir una acción, y la perfección de Dios es tal, que es absurdo suponer que pueda tender hacia algo; Dios hace necesariamente el bien porque lo tiene en sí y no tiene ningún fin que realizar. En cambio, los seres creados por Dios tienen que tender hacia el bien, por medio de sus inteligencias o de los instintos naturales, para realizar así el fin en vista del cual fueron creados; y así sucede con todo lo creado, incluidos los animales, cuya finalidad se cumple con la conservación de la especie. Pero el hombre, por encima de la vida de la especie, tiene una misión más alta que cumplir: la perfección de su propia individualidad; el hombre no se limita a vivir la vida de la especie hombre, quiere sobre todo vivir *su* vida: la existencia

concreta del individuo que cada uno somos en su concreta individualidad. Para vivir esta vida personal tenemos que conocer nuestro fin natural; pero esta condición necesaria no es suficiente y precisamos algo más difícil: escoger *libremente* los medios para realizar este fin, que en esto consiste la servidumbre y grandeza de la libertad humana.

Para alcanzar esta concepción de la libertad humana, Averroes ha prescindido de la idea teológica de la libertad como voluntad de poder y ha preferido la teoría filosófica de la libertad como indeterminación. La libertad representa una especie de remedio frente al hecho de la contingencia, que a primera vista parece una especie de desorden, frente al ordenado mundo de la necesidad. La libertad sería entonces algo comparable a un salto violento para salvar la contingencia y restablecer el orden de la necesidad; por esto pensaba Averroes que la libertad humana era, en cierto modo, un signo de imperfección. Lo que nos "manda" la libertad es que seamos lo que realmente somos; o sea, que cumplamos voluntariamente la necesidad. El indeterminismo voluntarista no cabe dentro del sistema de Averroes, y, según el gran comentador, tampoco en el de Aristóteles; el que siente, siente algo; el que comprende, comprende algo; el que ama, ama algo; el que quiere, desea algo, y algo concreto, determinado; luego el hombre, en su libertad, tiene que querer el bien, que es el ser, que es orden, y de hecho ocurre así, aunque a veces se equivoque al juzgar que aquello es el bien. Se trata, por tanto, de que ese bien que se quiere lo sea realmente, y por esto no cabe libertad sin conocimiento; la libertad verdadera es la voluntad informada por la razón, lo demás es deseo ciego e irracional. Y lo que la razón alcanza en su conocimiento es que el fin de todo lo creado es el orden, y que el fin del hombre es su perfección dentro del orden. La libertad se malogra y desaparece si la potencia de perfección humana, que es el saber, no se convierte en el medio más eficaz de realizar el fin del hombre, que es el cumplimiento voluntario de la necesidad natural que encamina todas las cosas hacia la ley universal e inmutable que rige el cosmos en el orden del bien y del ser.

c) *Autoridad y virtud común.*—El ejercicio de la libertad precisa, por tanto, de la condición previa de un "juicio sano", que consiste en la adecuación con las leyes naturales, físicas y lógicas. Pero todos los hombres no están capacitados suficientemente para alcanzar aquella condición, y los que la alcanzan poseen una autoridad natural, que debe ser seguida por aquellos que por sus propios medios no pue-

den llegar a descubrir el orden necesario en su complejidad fundamental. De este modo, quien posee la autoridad tiene el deber de realizarla, porque el orden no es un resultado de la autoridad, sino que, por el contrario, la autoridad es una consecuencia del orden, tanto si se refiere a la más humilde de las autoridades humanas, como cuando se trata del mismo Dios, cuya omnipotencia no tiene otro límite que el orden universal que emana de ella y con el cual se identifica. Toda autoridad que exista en nuestro mundo es una participación comunicada de esa suprema autoridad. Hasta la felicidad que corresponde al estado particular de cada grado de autoridad depende de la real existencia de ese orden, fuera del cual no cabe ejercicio alguno de autoridad, ni de libertad. El hombre libre debe pensar que posee la libertad para usarla dentro del orden necesario, como el hijo puede utilizar la casa familiar siempre que respete el orden de la sociedad paterno-filial. Y hasta los "esclavos", que no pueden comprender el sentido de la libertad, están sometidos al principio de esta autoridad, porque también precisan, pese a su incapacidad, del orden necesario.

El profundo realismo de Averroes se muestra aquí extraordinariamente agudo, pues reconoce que, en el estado actual de la sociedad humana, el ideal ético escapa a una gran masa humana; y como Platón, que en el orden político era el guía de Averroes, había dejado este problema sin resolver, Averroes recurre a la teoría aristotélica del arte de la persuasión, que conocía a través de la *Retórica*. Para la gran masa social que no puede alcanzar fácilmente el ideal del libre convencimiento intelectual de la realización del orden necesario, éste debe realizarse por medio del ideal intermedio de la *eudemonia,* que consiste en la realización de una serie de bienes concretos, como el derecho a una vida honorable, a constituir una familia, a poseer buenos amigos, a gozar de buena salud, a poseer bienes de fortuna, a la prosperidad en los negocios, a disponer de un relativo bienestar, etc. El perfecto uso de estos bienes constituye la honestidad, que hace posible y digna la vida del común de los hombres y los hace acreedores del honor y de la alabanza pública, que son la base de su educación ética. Por tanto, todo hombre —y la sociedad también— tiene el deber de respetar la honra personal y de estimar públicamente a todo aquel que viva honestamente, conservando su fama tras de la muerte, pues si no es en sí una virtud, representa la vestidura y el símbolo social de la conducta digna.

12. *La estructura de la sociedad*

a) *El estado como estructura educativa.*—La misión educativa de la autoridad, antes señalada, va a conducir a Averroes a estructurar la sociedad como un gigantesco complejo educativo. El Estado, dice Averroes, es un cuerpo constituido por elementos asociados, que ocupa una posición intermedia entre los estrictamente naturales y los artificiales. Como *cuerpo* la sociedad forma una unidad esencial, y en tanto que constituida por *elementos* asociados, éstos son más que las partes del todo. La relación que existe entre la sociedad y sus miembros es análoga a la del uno respecto de lo múltiple, y la sociedad es, por tanto, condición perfeccionadora de cada uno de los ciudadanos en su perfección individual concreta, dentro del orden universal. El Estado, pues, es *una escuela,* y el gobernante un *educador.* Pues los hombres se dividen en tres grupos: los materiales o seguidores del placer, regidos por la virtud de la temperancia; los esforzados, o buscadores del honor, controlados por la fortaleza, y los sabios, o consagrados a la pura contemplación, dirigidos por la sabiduría. Sólo los que poseen las superiores virtudes dianoéticas están capacitados para gobernar, o sea, para educar a los demás hombres. Quien gobierna sin poseer las virtudes dianoéticas es un vulgar tirano, que ejercita el poder en provecho propio, sin poder intuir ni realizar el orden universal de la necesidad; nadie debe seguirle en su gobierno, a no ser por la fuerza; y no puede tener súbditos auténticos, o sea libres, porque nuestra libertad no puede querer nada fuera del orden. El castigo de la perversidad metafísica del tirano es que sólo puede gozar de la sociedad de los que son tan indignos como él y que a él se vinculan por la injusticia, el egoísmo, la violencia y la rapiña comunes.

Junto a este cuadro, que retrata de un modo real las condiciones sociológicas de su tiempo, Averroes describe una vez más el ideal del gobernante acuñado en el círculo socrático. Sólo los sabios, que se han consagrado al ejercicio en acto de las cualidades más excelsas de la potencia intelectual, están capacitados para guiar a los demás hombres y encaminarlos libremente hacia el orden necesario. Gobernar no es otra cosa que conducir a los hombres para que se produzca el auténtico milagro de que realicen libremente lo que necesariamente deben hacer dentro del orden universal. El único "signo externo" de la legitimidad del gobernante es la sabiduría, a la que deben estar

subordinados los bienes instrumentales, como gloria, riqueza, éxito y fuerza. Averroes, corrigiendo a Aristóteles, sabiéndolo o sin querer, considera a la sociedad como un organismo adecuado a la coexistencia humana, que se comporta como el mejor instrumento para la perfección individual en el orden universal. Por tanto, la autoridad no tiene fines propios, se limita a ser un "educador" respecto de los justos y un "médico" para los que se apartan de la justicia. El estado no tiene un fin propio, como luego se concebiría del Renacimiento a esta parte, sino que comprende la suma total de los fines individuales, procurando que el hombre alcance el bien que le corresponde. La conducta social del hombre no se diferencia de la conducta individual humana, salvo que la realización de las virtudes en el ámbito social debe ser aún más perfecta que el orden individual. La primera virtud que corresponde al hombre como individuo o en cuanto ciudadano es siempre la sabiduría o prudencia, cuyo ámbito de acción comprende la justicia; más aún, la prudencia constituye un acto de justicia en el que se realiza lo que es justo y conveniente, con plena conciencia y responsabilidad.

De este modo el arte político y el ejercicio en acto de la virtud de la prudencia son para Averroes la misma cosa; la sola diferencia entre la prudencia como sabiduría y la prudencia como política estriba en que la primera afecta sólo al orden intelectual y la segunda significa además el paso al orden de la acción por el consentimiento que produce en los hombres que tienen el hábito intelectual dispuesto hacia la verdad. La política no es un arte práctico fundamentado en la necesidad, sino una ciencia especulativa, cuya misión es alcanzar las ideas más convenientes para el gobierno de los hombres y más apropiadas para promover la sociedad humana que mejor se adecúe con el orden universal necesario. La diferencia entre el puro sabio (el "intelectual") y el que ejerce la función educativa del estado (el "político") estriba tan sólo en que el primero tiene su intención puesta sobre la virtud en sí y el segundo obra en el orden intelectual dirigiendo su intención a su realización práctica; por esto la prudencia como puro saber precede en la pura concepción intelectual a la prudencia política. La política, dice Averroes, es el corazón de las artes prácticas; la sabiduría, el cerebro que dirige toda la vida, el saber y la felicidad humanas.

b) *La guerra como situación límite.*—Al carecer el estado de un fin propio no puede poseer órganos naturales, y el gobierno, en el sentido orgánico en que hoy se entiende, no existe. Por tanto, la autoridad legalmente constituida no tiene poder delegado del estado, sino que la autoridad pertenece al gobernante por naturaleza propia, emanando de la virtud de la sabiduría. El derecho, por consiguiente, reside en el ejercicio digno y adecuado de la autoridad, para conducir a la realización del orden necesario, y este fin "educativo" está por encima del tiempo y del espacio, pues la realización de la perfección natural es inherente a todos los hombres. La acción del estado no puede admitir fronteras naturales ni políticas, pues nadie puede poner barreras a la realización del orden universal; no hay, pues, distinción entre súbditos y extranjeros, pues ningún hombre puede escapar a la acción del estado, so pena de reconocer el derecho a mantenerse en la injusticia y el error. Pero como de hecho muchos hombres quieren escapar a la acción educativa del estado y se apoyan en la fuerza para resistir a la verdad y a la justicia, surge la lucha y se plantea el problema de la guerra. Aristóteles había afirmado que también los pueblos que han desarrollado mejor sus posibilidades naturales tienen la misión de educar a los pueblos menos desarrollados; y esta educación debe realizarse por el convencimiento racional para los hombres que tienen abierto su espíritu a la razón, y por la presión conminatoria para los que son refractarios a la verdad. Como buen musulmán, Averroes ensambla aquí el principio islámico de la Guerra Santa; la guerra es sagrada en cuanto es un instrumento educativo y la sociedad no puede ser neutra ante el problema de la realización del orden necesario. Los hombres que no quieren realizar su fin de buen grado tendrán que cumplirlo mal que les pese; y los pueblos, cuya formación, carácter e inteligencia no les permita realizar libremente el ideal del orden universal, deberán ser esclavos. Por esto la guerra no tiene un fin en sí misma, ni siquiera en el supuesto de la Guerra Santa que predica el *Alcorán*; el fin de la guerra es la paz, en la que se realiza el orden universal necesario y alcanza el hombre su perfección y su felicidad. La guerra, pues, es la situación límite de la función educativa del estado.

c) *La estructura del derecho.*—La doctrina de Averroes de la política como educación va a condicionar su concepción del derecho. La justicia es el principio del orden en el ser, o sea la proyección del bien

sobre el mundo contingente, y en su realización particular en cada uno de los sujetos, se divide en conmutativa y distributiva. La ley, por el contrario, pertenece al orden práctico y consiste en la recta opinión que define y precisa el contenido de la justicia. Por tanto, el derecho, en cuanto está fundamentado en la justicia, es independiente de las condiciones sociológicas, y en cuanto está estructurado por la ley, precisa de las determinaciones positivas que regulan su aplicación concreta. La ley viene a ser la adecuación de la justicia a las condiciones concretas, lo que exige su conocimiento previo y la existencia de un legislador que concretice la justicia particular en cada caso. Esta doble dimensión de la justicia se manifiesta en la división del derecho en natural y legal (positivo), siendo este último el que, apoyado en los principios del natural, ha sido promulgado legalmente; y la integración del derecho natural y del positivo —que, según Averroes, se naturaliza en tanto en cuanto es una concreción de orden práctico— constituye el derecho civil. La raíz de esta concepción hay que buscarla en la peculiaridad del derecho musulmán, fundamentado exclusivamente en la promulgación legal contenida en el *Alcorán* y en las tradiciones atribuidas al Profeta, y los juristas musulmanes se limitaban generalmente a interpretar el *Alcorán* y a seguir las tradiciones y costumbres. Averroes, por el contrario, defiende el principio de que el fundamento del derecho reside en la naturaleza misma de las cosas y de los hechos, que no está basado en la voluntad del legislador —aunque sea la Omnipotencia Divina—, sino en el perfecto orden universal concebido por la Suprema Inteligencia de Dios.

Sin embargo, Averroes no ha desconocido el papel de la voluntad en el derecho, sino que ha subrayado que dicha voluntad no se ejerce sobre el puro conocimiento jurídico intelectual, sino sobre su realización práctica, lo que pudiéramos llamar la técnica jurídica concreta. Sobre este principio ha levantado Averroes la distinción entre el *poder legislativo* y el *poder ejecutivo*. El primero es un atributo exclusivo y característico del auténtico legislador, o sea del que posee absolutamente la autoridad, que en el caso del Islam es Dios, a través del último y definitivo de sus Profetas, y está codificado en el *Alcorán* y en los *hadices* atribuidos a Mahoma. El segundo tiene una extensión mayor al concepto moderno del ejecutivo, y en él distingue Averroes dos subtipos: la interpretación legal y el mantenimiento de las instituciones y administración de la justicia. El primer tipo de "ejecutivo" se correspondería con nuestro derecho administrativo; el segundo,

con nuestro derecho civil y penal. La función del poder judicial comprende el estudio del procedimiento legal (derecho procesal) y la resolución de los conflictos jurídicos, tanto en los asuntos privados que se refieren a la justicia conmutativa (materia civil), como en los asuntos que obligan al uso de la justicia correctiva (materia penal), debiendo ser ejercidos por personas diferentes y adecuadas.

El derecho penal se levanta sobre el bien debido a todo hombre, representado por la honra personal y la pública estimación. Los actos que van contra este derecho constituyen la *iniuria* o delito y pueden recaer tanto sobre los bienes individuales, que conducen a la posesión de la honorabilidad, como sobre esta pública honestidad; puede alcanzar a toda la comunidad, a parte de ella o a un individuo concreto; y puede representar la violación taxativa de la ley positiva o del derecho natural. Para restaurar el orden alterado por la *iniuria* se establece la acción penal, que conduce a la reprobación pública del delincuente y a la reparación y satisfacción del ofendido dentro de los límites de lo posible. La calificación del delito se establece según el grado de injusticia cometido, calificándose los delitos en mayores y menores. A igualdad de injusticia, discrimina la importancia del daño, y dentro de cada delito se puede distinguir hasta siete "circunstancias" (uso de la fuerza, abuso de confianza, premeditación, ensañamiento, afán de lucro, fines deshonestos y malos antecedentes), que no alteran la calificación del delito, pero modifican la pena, constituyendo la clave del proceso y apoyándose en ella los argumentos de la acusación y la defensa. La pena se apoya en la felicidad que produce el goce de los bienes que constituyen el patrimonio de la pública honestidad. Por tanto, la pena debe producir una infelicidad pública, una *res dolorosa contristans,* que haga saber al delincuente lo que significa la pérdida de la felicidad, de la pública honestidad y del uso de los bienes a ella debidos.

d) *El "Estado ideal" y las formas concretas de gobierno.*—Los principios jurídicos establecidos por Averroes se refieren, naturalmente, al "Estado ideal", y Averroes, que por sus cargos de *qāḍī* y visir y sus amplios contactos con la corte almohade había conocido la política real, no podía ignorar que las sociedades políticas de su tiempo no se acercaban a aquel modelo. Esto condujo al pensador cordobés a no preocuparse demasiado de la legitimidad del origen y forma del poder, ya que el único principio de legitimidad admitido

por el Islam es el califato, representado por los sucesores del Profeta, y aun así hay que hacer salvedad respecto de los *jāriŷīes* y *šī'īes*. Además, incluso para los que admiten la vinculación del califato a la tribu de Qurayš, a la que perteneció Mahoma, esta legitimidad es harto aleatoria, pues los genealogistas regios siempre se la han arreglado para hacer descender de la tribu del Profeta a cualquier musulmán aspirante al trono. Por otra parte, el principio de la honestidad, ciencia y prudencia exigibles al califa, y la obligación de todo musulmán, bajo pena grave, de deponer al califa inmoral, incapaz e impío, se ha prestado siempre a los juegos políticos menos propicios a la legitimidad y a desencadenar la guerra civil. Recordemos —como ejemplo bien cercano a nosotros— la picaresca utilización de estos principios en la torpe deposición de Mohamed V y su sustitución en el trono de Marruecos por Ben Arafa. Por esto Averroes, con su claro sentido realista, considera aleatorio el problema de la legitimidad. La constitución política no tiene demasiada importancia; lo que importa es el ejercicio recto del poder, que se justifica cuando sus acciones se corresponden con su fin último de realizar el orden necesario.

La realización del bien social tiene lugar del modo más perfecto posible en el "Estado ideal"; le siguen en orden decreciente: la aristocracia, oligarquía, democracia, demagogia y tiranía. El régimen aristocrático tiene como ideal el honor y la gloria; aunque sea frecuente en el Islam, no es la forma ideal, pero tampoco es un régimen pernicioso. La oligarquía es el régimen político cuya finalidad consiste en el enriquecimiento de la comunidad. La democracia tiene como fin el mantenimiento de la libertad, siendo una forma legítima, pero que tiene la grave dificultad de ser el régimen político que con mayor facilidad degenera en el peor de todos: en la tiranía; si salva este escollo mediante una recta conducta cívica, que elija como guías de la comunidad a los sabios y prudentes, entonces logra realizar la libertad. Cuando no se sujeta al gobierno y consejo de los sabios, entonces se entiende la libertad como el libre uso de los bienes, degenerando el estado en la demagogia. Finalmente, la degeneración extrema de las formas políticas la representa la tiranía, régimen intrínsecamente perverso, pues son los tiranos, cargados de vicios y desprovistos de virtudes, quienes ostentan el poder. De este modo es imposible obtener el fin educativo del Estado; el gobierno se convierte en la antítesis del Estado ideal, en la ciudad corrompida, en

la que no puede realizarse en modo alguno el orden universal necesario.

13. *Influencia y fama de Averroes*

a) *El averroísmo judío.*—Para completar el perfil ideológico de Averroes hay que hacer una breve referencia al fuerte impacto que su pensamiento produjo en la filosofía medieval, empezando por la escolástica judía, que fue la primera que recibió la influencia del gran pensador cordobés. El pueblo de Israel, que había encontrado en la España medieval una segunda patria, constituye una importante fuerza cultural y comercial, primero en la España musulmana, y más tarde, al compás de la Reconquista, en la cristiana. Al igual que en el caso de la filosofía hispanoárabe, el pensamiento filosófico judío español brotó al contacto del oriental, encontrando su culminación en España con Avicebrón, Jehuda Ha-Levi, Yaḥyà ben Paquda y, sobre todo, Moisés ben Maymūn, el famoso Maimónides. Las leyendas medievales sobre Averroes querían que este pensador hubiera sido maestro del filósofo judío y que éste le hubiese albergado en su casa en los días de la persecución y el destierro. Desgraciadamente, la historia no es tan bonita; Maimónides se declara alumno de un discípulo de Avempace, y hacía treinta años que había salido de España cuando tuvo lugar el destierro de Averroes, cuyos *Comentarios* leyó en Egipto. Sin embargo, el parentesco existente entre el pensamiento de Maimónides y Averroes, que depende de la fuente común de ambos: Aristóteles, favoreció la difusión de las ideas de Averroes entre los pensadores judíos.

Además, mientras los judíos vivieron en tierras musulmanas no precisaron de los textos hebreos de Aristóteles y Averroes, pues los manejaban en las versiones árabes. Pero la intolerancia religiosa de los almorávides y almohades, y el avance de la reconquista desde el Tajo y el Ebro hasta Sierra Morena, hizo que las grandes comunidades judías pasasen a territorio cristiano, donde los textos árabes escaseaban y el conocimiento de aquella lengua se iba perdiendo. Esta obra de traducción comienza en el siglo XIII y se prolonga hasta el fin de la Edad Media. Las primeras traducciones debieron ser la de Jacob ben ʻAbbà Marī (1232), yerno de Samuel ben Tibbon y protegido de Federico II Hohenstaufen; pero el grueso de las traducciones fue debida a Moisés ben Tibbon (1260). Después tradujeron

a Averroes Salomón ben Jose ben Job de Granada (1259), Zaracchia ben Isaac de Barcelona (1284) y Jacobo ben Mašir. Una segunda escuela contó entre sus traductores a José ben Salomón ben Cohen de Toledo, Šem Tob ben Jose ben Falaquera y Gerson Salomon. En el siglo XIV se repiten, con ánimo de mejora, algunas traducciones por Calonimo ben Meir (entre 1314 y 1325), Calonimo ben David ben Todros, Rabbi Samuel ben Juda ben Mešullam de Marsella (1321) y Todros ben Todros (1377), entre otros. La utilización de los *Comentarios* de Averroes y de algunas de sus obras de intención más original condujeron inevitablemente a un averroísmo judío, cuya primera figura conocida es Jose ben Juda, discípulo de Maimónides y autor de un comentario alegórico al *Cantar de los cantares.* Poco después Hillel ben Samuel recoge y desarrolla las teorías de Averroes sobre el intelecto, y, al igual que algunos supuestos averroístas latinos, mezcla al pensamiento de Averroes las tesis de Avicena, y copiando casi textualmente el *De unitate Intellectus contra averroístas* de Santo Tomás, acusa a Averroes de haberse separado del pensamiento de Aristóteles. Esta confusión de las ideas de Avicena y Averroes condujo a los pensadores judíos a la teoría de la doble verdad que aparece en la introducción a la traducción hebrea del *Tahāfut* de Algacel de Isaac Albalag (hacia 1250).

Los grandes comentarios judíos a Averroes los inició Levi ben Gerson de Bañols (1288-1344), que en sus obras originales coloca en primer lugar la autoridad de Averroes, cuyo pensamiento continúa y reelabora. Esta labor de comentario fue continuada por Moisés Vidal de Narbona y José ben Caspi, y estos comentarios llenaron todo el siglo XIV y penetraron en pleno siglo XV. Todavía en 1445, José ben Šem Tob de Segovia comentó las *Eticas* aristotélicas y el *Tratado acerca de la posibilidad de la unión* de Averroes, labor que fue continuada por Moisés Falaquera y Elías del Médigo, entre cuyas obras destacan un comentario al *De substantia Orbis,* unas *Anotaciones* a Averroes y las *Cuestiones,* que tuvieron gran éxito como libros escolares de textos, imprimiéndose varias veces junto con las *Cuestiones* de Juan de Jandun. Sin embargo, en este momento el aristotelismo averroísta estaba ya minado por las corrientes platónicas renacentistas. Pese a que *I Dialoghi d'amore* de Juda ben Isaac Abravanel, conocido por León Hebreo, demuestran que este gran pensador conocía la filosofía de Averroes, su intención está muy alejada ya del pensamiento del gran filósofo cordobés.

b) *La difusión del pensamiento de Averroes en la escolástica latina.*—La amplitud de la difusión del pensamiento de Averroes en la escolástica latina, sus relaciones con la recensión e interpretación de Aristóteles y los caminos tan dispares que siguió su pensamiento han impedido hasta ahora una clara comprensión de este problema, que he analizado con mayor detalle en mi *Historia de la filosofía hispano-musulmana,* a la cual, una vez más, he de remitirme. Como es bien sabido, la primera difusión del pensamiento de Aristóteles se centró sobre los escritos de lógica y fue realizada por los maestros de filosofía; la segunda fue predominantemente física y metafísica, y corrió a cargo de los teólogos, llegando acompañada de los comentarios de Avicena y Averroes. El primer pensador medieval latino que acusó fuertemente el impacto de la filosofía de Avicena fue Guillermo de Auvernia; el primero que recibe a Averroes es el propio Doctor Angélico. Pero los teólogos, naturalmente, no tenían la intención de exponer a Averroes, sino de servirse de Averroes para "leer" a Aristóteles, lo que les condujo, queriendo o sin querer, a matizar el pensamiento de uno y otro. Por esto no es de extrañar que los maestros en filosofía intentasen una exposición de Averroes menos "comprometida" con la teología. Las obras de Averroes debieron ser introducidas en la escolástica latina entre 1217 y 1230 a través de las traducciones de Miguel Escoto a los *Comentarios al "De Coelo et mundo" y al De Anima,* realizadas en Toledo, al parecer con la ayuda de un judío converso y posiblemente utilizando los servicios de los traductores toledanos. Como Miguel Escoto, también fue protegido de la corte de los Hohenstaufen el segundo traductor de Averroes, Hernán el Alemán, que tradujo los *Comentarios a la Poética* y a la *Etica nicomaquea,* fechadas en Toledo el 7 de marzo de 1256 y el tercer jueves de junio de 1240, respectivamente, aunque estas fechas se refieren a la *era* hispánica y no al *annus Domini,* y acaso alguna de ellas esté equivocada; a estas traducciones siguieron las hechas del hebreo, y hacia 1260 debía conocerse casi la totalidad de los escritos de Averroes, incluso el *Tahāfut* y la *Ḍamīma,* a través de Raimundo Martín, que utilizó la primera y tradujo literalmente la segunda en el *Pugio fidei.* Por tanto, la condenación de 1210 no debe referirse para nada a Averroes, y el término *Commenta (Nec libri Aristotelis de naturali philosophiae, nec commenta legantur Parisius)* debe referirse a Avicena. Como esta condenación —para mí del *avicenismo*— no sirvió para impedir su desarrollo, fue reiterada

por Roberto de Courçon el año 1215, agregando a Aristóteles, David y Amaury un tal *Mauritius Hispanus,* que se ha querido identificar con Averroes; pero la fecha es aún prematura y la condenación sigue apuntando al avicenismo. La bula pontificia de Gregorio XI, extendida en 1231, es otra reiteración más y señala, a mi juicio, la fecha límite de la influencia máxima de Avicena en el pensamiento medieval, que desde ese momento irá decreciendo en favor de Averroes.

Los *Comentarios* de Averroes al *Corpus aristotelicum* debieron, pues, conocerse en la Universidad de París entre 1228 y 1230, y hacia 1250 su difusión era general y había sido perfectamente normal; San Alberto, que comenta a Aristóteles conociendo los *Comentarios* de Averroes, no censura las doctrinas que luego pasarían por tesis averroístas. Sin embargo, entre 1250 y 1270 la utilización del pensamiento de Averroes por los profesores de la Facultad de Artes, desencadenó un grave problema, ya que los "maestros en artes" debían subordinar sus enseñanzas a la síntesis teológico-filosófica de los "maestros en teología"; y así, cuando rozaban problemas teológicos, se limitaban a subrayar su sumisión doctrinal a la teología. Pero algunos "maestros en artes", cuando conocieron a fondo el pensamiento de Aristóteles, consideraron que el estudio de la filosofía no tenía por qué estar subordinado al de la teología; y que su misión era exponer la filosofía sin preocuparse de sus posibles consecuencias teológicas. A esta actitud, que indudablemente tenía sus riesgos, se unió la rivalidad entre las facultades de teología y filosofía. Cuando la disputa alcanzó dimensiones peligrosas, el obispo de París, Esteban Tempier, creyó cortar la cuestión condenando en 1270 quince tesis, en las que se incluyen trece de sabor averroísta. Esta medida no sólo resultó ineficaz, sino que dio origen a la tesis de *la doble verdad* que luego se atribuiría a Averroes, pues los averroístas y los aristotélicos se limitaron a afirmar que "enseñaban" aquellas doctrinas como filósofos, aunque como creyentes las estimasen erróneas. Agravado el problema por la actitud de Siger de Bravante (1272), el legado pontificio nombró rector de la Universidad de París a Pedro de Auvernia, que tampoco pudo resolver la crisis. Así las cosas, el 18 de enero de 1277, el Papa Juan XXI, de tendencia agustino-aviceniana, mandó publicar una bula de advertencias, que fue mal acogida por los averroístas y exagerada por los teólogos tradicionales y, sobre todo, por Esteban Tempier, que el 7 de marzo de 1277 promulgó el célebre

decreto de condenación de 219 tesis, con la famosa advertencia de que no toleraría la excusa de que una cosa pudiera ser verdad según la razón, y falsa según la teología. Esta condena incluía un cocktail de doctrinas, que iban desde los libertinos a los averroístas, pasando por Santo Tomás, Avicena y Averroes; junto a tesis auténticamente filosóficas *(quod non est excellentior status quam vacare philosophiae; quod sapientes mundi sunt philosophi tantum)*, se incluían las malas traducciones de Averroes *(quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis; quod sermones theologi fundati sunt in fabulis)*.

De este modo, entre unos y otros, se perfila la idea de que la filosofía es un saber independiente con fines propios, cuyo más alto representantte fue Aristóteles y su más fiel comentarista Averroes. El filósofo debía tener como ideal la realización de la virtud natural, que conduce a una moral superior de sabios y debía atenerse a los textos de Aristóteles. Pese a las protestas de los teólogos, los filósofos replicarían siempre que su misión era enseñar bien a Aristóteles; y la consistencia interna y la razón histórica de esta posición explica el triunfo de Averroes. Así, Santo Tomás de Aquino, Siger de Bravante e incluso los averroístas populares, tenían que coincidir en los elementos tomados de Aristóteles y Averroes *compatibles* con la fe cristiana; y se distinguían, según admitiera o no las tesis incompatibles, llegando los averroístas populares a negar la inmortalidad del alma y la responsabilidad personal. Además, se incorporó a esta síntesis todo un conjunto doctrinal de raigambre aviceniana, como la doctrina de la procesión de los seres a través de principios necesarios encadenados. Por esto, nada tienen de extraño las dificultades que surgen a la hora de comprender el averroísmo y el por qué hay que extender la influencia de Averroes desde Santo Tomás a los averroístas populares, pasando por Siger de Bravante, Boecio de Dacia, Juan de Jandun, la escuela de Padua y aún algunos pensadores franciscanos de procedencia agustino-avicenista.

c) *El averroísmo "ortodoxo" de Santo Tomás de Aquino.*—La primera influencia de Averroes realmente probada es la recibida por Santo Tomás de Aquino. Todas las citas auténticas de Averroes en los pensadores latinos son posteriores a 1230. Es cierto que Roberto de Lincoln se refiere a él, que Alejandro de Hales lo cita en su *Summa* (entre 1243 a 1252) y que Guillermo de Auvernia lo nombra algunas veces, pero ninguno de ellos demuestra conocer su pensamiento; a

quienes conocen, y muy bien, es a Avicena, y cuando combaten a alguno es al gran pensador oriental o a sus seguidores latinos; y Guillermo de Auvernia llama a Averroes *philosophus nobilissimus,* lo que evidencia que sólo conoció el nombre. Todavía San Alberto es avicenista y sus comentarios están realizados al estilo de la paráfrasis, como en el *Šifā'* de Avicena. Aunque San Alberto conoce ya el pensamiento de Averroes, casi siempre que lo cita es para censurarlo; el tratado *De unitate intellectus contra averroístas* debió ser escrito en 1255 y en él se combate tanto el averroísmo como el avicenismo exagerado; pero el calificativo *contra averroístas* pone de manifiesto la difusión creciente del averroísmo. Precisamente la fecha de 1250, que he indicado antes como punto de expansión general de Averroes, se apoya en el hecho de que las citas de Averroes en San Alberto aumentan en la *Summa,* en el opúsculo *De natura et origine animae* y en el *Comentario al De Anima.* Pero lo que en San Alberto son citas, en su gran discípulo Santo Tomás van a ser ya puntos cardinales de su pensamiento. El propio Renan advirtió ya esta influencia, que después sería demostrada por Asín Palacios, y que lejos de ser un demérito, es acaso la prueba más fehaciente de la agudeza de la mente y de la generosidad de espíritu del Doctor Angélico.

Santo Tomás se formó filosófica y teológicamente en París y Colonia, entre los años 1245 y 1256, cuando empezaba a refluir el avicenismo y crecía el magisterio de Averroes; la influencia de Avicena se manifiesta con sólo repetir una vez más que sus citas en los escritos de Santo Tomás pasan de 250. Pero cuando el Doctor Angélico se decide a comentar a Aristóteles, prescinde del estilo de la paráfrasis de Avicena y se decide definitivamente por "el gran comentario", en lo que debía seguirle su antiguo maestro San Alberto, ya que su único gran comentario parece posterior a los de Santo Tomás. Sin embargo, el profundo conocimiento de Averroes le hizo conocer también las dificultades de orden teológico que podían surgir, lo que le condujo a utilizar más los textos teológicos de Averroes que los filosóficos. Toda la famosa doctrina tomista de la concordancia de la fe y la razón resume, en líneas generales, los textos del *Tahāfut,* del *Faṣl al-Maqāl* y del *Kašf 'an Manāhiŷ,* como cualquiera puede comprobar, recurriendo a las obras originales, al trabajo de Asín Palacios o al capítulo correspondiente de mi *Historia de la filosofía hispano-musulmana.* Esta influencia se extiende también a otros problemas y, según Asín Palacios, se manifiesta por importantes y curiosas coinci-

dencias entre el método de exposición de las cuestiones del *Faṣl* y el *Kašf* y el de la *Summa contra gentiles;* entre las demostraciones "física" y "teológica" de la existencia de Dios de Averroes con la primera y quinta *vías* de Santo Tomás, que llegan a la literalidad en la expresión tomista *ex gobernatione mundi;* en el método, terminología y problemas muy concretos (como el de la razón por la cual el vulgo se imagina a Dios como corpóreo); en el estudio de los atributos divinos, en la fundamentación del intelectualismo moral; en el problema del orden del mundo, en hacer consistir el fin último del hombre en un acto de conocimiento, etc.

Por otra parte, la intención de los *Comentarios* de Santo Tomás a Aristóteles coincide con la de Averroes, y la utilización de los *Comentarios* del pensador cordobés enriquecen extraordinariamente el pensamiento del Doctor Angélico, en especial en la *Suma Teologica, Suma contra gentiles, Quaestiones disputatae de anima, Comentario al "De Anima"* y en el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas,* donde aparecen también las principales críticas contra las tesis averroístas. Aun así, parece como si a Santo Tomás le preocupase más que los averroístas pusiesen el pensamiento de Averroes por encima de cualquier hombre, y aun por encima de la fe, que las propias tesis erróneas. Y aunque el Doctor Angélico recurre a Avicena para suavizar las tesis aristotélicas —deduciendo del principio aviceniano de que la existencia es extrínseca respecto de la esencia, su famosa distinción real de la esencia y la existencia—, cuando la interpretación de Averroes es compatible con los principios doctrinales teológicos, prefiere al pensador cordobés, incluso en el problema del intelecto, donde Santo Tomás —pese a su oposición a la tesis de la unidad del intelecto— representa una posición intermedia, no tan antiaverroísta como algunos han supuesto. La evolución del pensamiento del Doctor Angélico, desde las tesis del *Comentario a las "Sentencias"* a la *Suma contra gentiles,* subraya su inteligencia y su honestidad filosófica, pese a su difícil posición entre el agustinismo avicenizado y el averroísmo latino; y aun así, ni pudo librarse en vida de parecer sospechoso, ni de ser injustamente condenado tras de su muerte.

d) *El averroísmo de Siger de Bravante y de Boecio de Dacia.*— Si el Doctor Angélico limaba en Averroes y Aristóteles las doctrinas que más directamente entraban en colisión con el pensamiento

teológico, Siger de Bravante parece corregirlas también, pero para subrayar su oposición. Hombre de claro ingenio y de influencia cultural extraordinaria —recuérdese el juicio bien favorable del Dante, que le coloca en el paraíso y hace que el propio Santo Tomás lo alabe—, debió ser todo un carácter, lo que explica que pudiese reunir en su escuela de la Rue de Fouarre a un grupo de estudiosos y de maestros parisinos sin precedentes en aquellos tiempos y que representase un papel formidable en la Universidad, en la que fue el centro de todas las disputas universitarias, combatiendo en 1266 al legado pontificio Simón de Brie, provocando en 1268 las disputas sobre el nombramiento de Rector, atacando en 1270 a Santo Tomás, siguiendo enseñando pese a la condenación de 1270 y oponiéndose, entre 1272 y 1275, al rector Alberico de Reims. Sólo la condenación de 1277 le hizo abandonar París, pero no para rendirse, sino para partir hacia Italia a hacer valer sus derechos ante la curia pontificia, en cuyo intento le sorprendió la muerte. Este apasionamiento personal lo puso también a la hora de defender la filosofía, representada por Aristóteles y su exégeta Averroes. Todo cuanto han escrito uno y otro es la estricta filosofía; y si este pensamiento parece estar a veces en contradicción con el testimonio de la Revelación, se trata tan sólo de que muchos problemas pueden tener soluciones distintas, según nos guiemos por la filosofía o por la Revelación; pero como Dios no puede mentir, entonces hay que guiarse por la verdad de la fe en lugar de seguir la razón natural. Por esto no puede atribuirse a Siger de Bravante la paternidad de la teoría de la doble verdad; para Siger sólo hay una *verdad*: los conocimientos proporcionados por la Revelación; la filosofía se reduce a "investigar sencillamente lo que han pensado los filósofos y, sobre todo, Aristóteles, incluso si por azar el pensamiento del *Filósofo* no estuviera de acuerdo con la verdad y aunque la Revelación nos haya transmitido sobre el alma conclusiones que la razón natural no sabe demostrar". Algunos pensadores e historiadores han querido invalidar esta clara afirmación de Siger de Bravante entendiendo que son "cortinas de humo" para ocultar sus intenciones, suposición gratuita en un hombre que arremetió contra legados pontificios, rectores de la Universidad de París, poderosas órdenes religiosas, etc., y que estaba dispuesto a convencer al propio Papa.

La filosofía de Siger de Bravante, en la que ahora, por razones obvias, no es ocasión de entrar, coincide, en líneas generales, con las

ideas que se atribuyen al averroísmo. La lectura de sus escritos pone de manifiesto que las condenaciones de 1270 y 1277 le comprendían, pero esto no obliga a suponer su heterodoxia, pues también alcanzaban a Santa Tomás y hoy está en los altares. Su condenación hay que atribuirla a que debió pensarse que su filosofía negaba las bases sobre las que se apoyaba el pensamiento escolástico, como subraya Santo Tomás al iniciar su refutación del averroísmo. Sin embargo, el riguroso aristotelismo de Siger de Bravante tenía que sorprender a los teólogos del siglo XIII que se consideraban también filósofos y que le combatieron a base de sacar de su pensamiento las conclusiones extremas de orden lógico, que Siger no quiso concluir. Y esta misma posición siguieron respecto de otro maestro de la Facultad de Artes de París, Boecio de Dacia, cuyas obras fueron condenadas junto con las de Siger. En una de estas obras, titulada *De summo bone sive de vita philosophi,* aparece claramente la posición averroísta: el *summo bono* no es Dios, sino el bien supremo que el hombre puede alcanzar en la tierra por medio del intelecto especulativo, que es una facultad cuasi divina que conduce a la verdad, fuente de la felicidad humana, mediante la realización del orden del bien. Pero en el pensamiento de Boecio de Dacia no aparece ninguna doctrina que contradiga abiertamente la fe cristiana, ni mucho menos ignora las verdades de fe —como algunos han supuesto demasiado precipitadamente—, y su averroísmo se reduce al concepto de la posibilidad de una filosofía pura.

e) *La expansión de la ideología averroísta.*—Pese a las "condenaciones" el pensamiento averroísta se extiende en el último cuarto del siglo XIII y a lo largo del siglo XIV. Sin embargo, en la "nómina" habitual de averroístas hay que hacer muchas rectificaciones. Así, se ha considerado averroísta Richard Fitz-Ralph (Siraph), obispo de Armagh y primado de Irlanda, que murió el 1360 y que ha sido calificado de "agustinista averroísta", pero como su agustinismo procede de un avicenista tan notorio como Enrique de Gante, me inclino a pensar que Fitz-Ralph pertenece al agustinismo avicenizado y no al averroísmo. Tampoco es muy claro el averroísmo del supuesto *Princeps averroistarum,* el carmelita Juan Baconthorp (Johannes Baco), muerto en 1348, que no pasa de ser un mediano teólogo, avicenista moderado, que llama a Averroes *pessimus haereticus Commentator.* Más averroísta puede ser el inglés Thomas Wilton (primera mitad

del siglo xiv), calificado de averroísta por Juan Baconthorp, pues a lo menos expuso algunas doctrinas de Averroes.

Para encontrar la verdadera continuación de Siger de Bravante hay que llegar a la escuela de Padua, que se prolongaría hasta bien entrada la época moderna, convirtiendo al averroísmo "revolucionario" del siglo xiii en el pensamiento "conservador" de los siglos xiv al xvi, impermeable al occamismo científico, que representaba el alba del espíritu moderno. Esta nueva etapa del averroísmo, que inicia Juan de Jandun, es la que va a admitir explícitamente que la *verdad* que debe prevalecer es la razón, y que en caso de colisión el testimonio que debe sacrificarse es el de la *tradición*. Escribo *tradición,* en lugar de *fe,* porque dudo mucho que Juan de Jandun (muerto en 1328) menospreciase la Verdad religiosa y porque su adscripción al partido político contrario al Papado, le hizo inclinarse por una posición antitradicionalista. Esta oposición política al Papado y a las grandes órdenes religiosas son la clave de su fervor por Averroes, cuya interpretación de Aristóteles defiende frente a la de Santo Tomás de Aquino, llamando al pensador cordobés *perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor* y acusando al Doctor Angélico de haberse dedicado a la teología y muy poco a la filosofía. Yo creo las verdades de la fe, dice Juan de Jandun, pero no puedo demostrar con la filosofía estricta estas creencias; precisamente por esto es meritoria la fe, ya que creer en lo que la razón demuestra es una simple obligación natural de la inteligencia.

Esta actitud de Juan de Jandun aparece también en Marsilio de Padua (muerto entre 1336 y 1343) que extendió el principio averroísta de la separación de la razón y fe, a la delimitación del ámbito de la Iglesia y del Estado. También es citado como averroísta Pedro de Abano (1257-1315), profesor de Padua, filósofo y médico, aunque su filiación no está bien clara. En cambio, es más segura la actitud de Tadeo de Parma, astrónomo y filósofo, que escribió una *Cuestión De elementis,* una *Theorica planetarum* y unas *Quaestiones de anima* que exponen las teorías averroístas y que tiene a Averroes por autoridad suprema en la interpretación de Aristóteles. Y, finalmente, hay que incluir en esta dirección a Angelo d'Arezzo, alumno de Gentili da Cingoli, que escribió unos comentarios a la *Isagoge* de Porfirio y a las *Categorías* de Aristóteles, de acuerdo con los principios del averroísmo, defendiendo la unidad del intelecto posible para todos los hombres y la eternidad del mundo. Pero la más importante de

las doctrinas averroístas de la escuela de Padua, fue la aplicación de la teoría de la doble verdad a la política, obra de Marsilio de Padua y Juan de Jandun, que consideraron que el hombre tenía dos modos de vida: la temporal y espiritual; la primera debía estar regulada por los principios, la segunda por los sacerdotes. Por tanto, el clero —pues reducen la Iglesia a sus ministros— no tiene por qué mezclarse en los problemas temporales, y los príncipes deben gobernar el Estado siguiendo el consejo de los filósofos.

La escuela de Padua creó una gran corriente averroísta en Italia, en la que encontramos al servita fray Urbano de Bolonia (muerto hacia 1350), autor de unos *Comentarios* sobre Averroes editados en Venecia en 1492; a Zacarías de Parma y al agustino Pablo de Venecia (muerto en 1492). A estos autores añadió Renán una larga lista de nombres, que a veces son de simples poseedores de manuscritos de obras averroístas; otros son averroístas muy moderados, como Gaetano de Tiena (1387-1465), profesor y canónigo en Padua; algunos no pasan de ser profesores de filosofía de Padua y Bolonia; y uno no es de ningún modo averroísta: el cardenal Cayetano. En cambio, sí fue averroísta Nicolás Vernias, que enseñó en Padua entre 1441 y 1459, y a cuya escuela perteneció Nifo, continuando la tradición averroísta paduana, hasta que en 1495 el célebre humanista Pedro Pomponazzi opuso las tesis de Alejandro de Afrodisia frente a las de Averroes. Sin embargo, Pomponazzi entra de lleno en el averroísmo popular heterodoxo, de tinte cuando menos irreverente; y algo semejante le sucede a su acendrado y mediocre enemigo Achillini (muerto en 1520). Todos estos humanistas están ya a muchas leguas del auténtico Averroes, y el mismo averroísmo de Nifo se reducía a un recurso de escuela.

De este lejano averroísmo renacentista lo único de verdadero valor y utilidad fueron los trabajos de erudición, como el célebre *Indice* y las *Soluciones a las contradicciones de Aristóteles y Averroes* del pesado y libresco Zimara, recopiladas en las ediciones de Averroes impresas en las Juntas de Venecia. A esta labor, iniciada por Nifo y Zimara, contribuyeron Posi de Monselice y Julio Palamedes, autores de sendas tablas; Bernardino Tomatinus y Felipe Boni que escribieron concordancias, y Javello, Burana, etc., etc., que siguieron la tradición de los comentarios. La primera edición impresa de Averroes (Padua 1472) reprodujo las traducciones del siglo XIII; pero al decidir las Juntas de Venecia la reimpresión de Averroes, encargaron a Juan

Bautista Bagolini, y después a Marco Oddo, su revisión. Las nuevas traducciones fueron realizadas, generalmente, por hebreos, como Jacobo Mantino, judío de Tortosa y médico de Paulo III; Abraham de Balmes, Francisco Burana, Pablo Israelita, Calo Calonimo, Elías del Médigo o Cretense y Andrés Alpago. El éxito de las ediciones de las Juntas fue tal que a partir de 1535 se imprimen cada tres años aproximadamente. Sin embargo, la interpretación averroísta de Aristóteles estaba condenada a muerte. En la misma Padua, el 4 de abril de 1497, Leónico Tomeo empezó a *leer* a Aristóteles *en griego*. Los humanistas platónicos, como Gemistio Phleton, Marsilio Ficino, Patrizzi y Besarion atacaron a Averroes, que es acusado de ateo, de no conocer el griego y de ser la causa de todos los vicios de la escolástica decadente, como le atribuyeron Vives y Erasmo. Y aunque Jacobo Zabarella todavía explica a Averroes en Padua de 1564 a 1569, y esta labor se continuó por Pendasio de Mantua, Antonio Brasabola y César Cremonini (muerto en 1631), a la muerte de éste Averroes se convierte en una simple cita más en los textos escolásticos, o en el típico impostor, ateo y blasfemo.

f) *La leyenda del Averroes ateo.*—Para completar la historia de la fama de Averroes, hay también que explicar el origen y evolución de la leyenda del Averroe ateo. Su punto de partida fue la ponderada oposición de Santo Tomás a algunas tesis averroístas, exagerada por el poco escrupuloso Raimundo Martín que, pese a copiar casi literalmente párrafos enteros de Averroes y a traducir íntegramente su *Ḍamīma*, atribuye al pensador cordobés algunas tesis avicenistas. Gil de Lessines (muerto después del 1304), Bernardo de Auvernia (muerto el 1300), Bernardo de la Treille (muerto en 1292), Guillermo de Goudin (muerto en 1336) y Herveo de Nedellec (muerto después de 1318) prosiguieron la lucha contra el averroísmo, cada vez con más saña, mientras que el avicenista Enrique de Gante (muerto en 1293) participó activamente en la asamblea convocada en 1277 por el obispo Esteban Tempier, que condenó al averroísmo y al propio Santo Tomás. Esta posición será continuada por Durando de Saint Pourçain (muerto en 1334) y culminará con Gil de Roma (muerto en 1316) cuyo tratado *De erroribus philosophorum* fulmina a Averroes, presentándolo como el hereje máximo, enemigo y destructor de "las tres religiones" y cuyos hijos se van a vivir a la corte del no menos impío Federico II Hohenstaufen. Estas acusaciones se copiaron en

el *Directorium inquisitorium* de Nicolás Eymeric, y desde entonces Averroes sólo es el impío, blasfemo e impostor, negador de toda religión y predicador de toda suerte de libertinajes. Pese a la opinión de Renán sobre el "odio irreconciliable que la escuela dominicana profesó a las doctrinas islámicas", los mayores enemigos de Averroes fueron los avicenistas, como Enrique de Gante y Gil de Roma, y más los agustinos, como Gil de Roma, y los franciscanos, como Lulio, que los dominicos.

Raimundo Lulio (muerto en 1315) pidió en el Concilio de Viena (1311) la condenación de Averroes y sus partidarios y la prohibición de la lectura de sus obras, declarando que estudió el árabe con el fin de acabar con el averroísmo y convertir a los musulmanes. Entre 1297 y 1299 se dedica en París a la polémica contra los averroístas; en 1298 escribe su *Declaratio Raymundi;* en 1310 su *De naturali modo intelligendi;* en 1311 la *Disputatio R. et Averroistae;* a las que hay que agregar el *Liber reprobationes aliquorum errorum Averrois, Liber de possibili et impossibili* y los *Sermones contra los averroístas.* La razón de los ataques de Lulio contra Averroes es su fuerte neoplatonismo, fuertemente influido no sólo por Avicena, sino incluso por Ibn Masarra. Renán creía encontrar un foco de averroísmo en la escuela franciscana, pero los franciscanos, casi unánimemente, siguieron la dirección agustino-avicenista. Así, Alejandro de Hales y Juan de la Rochela son claramente avicenistas y no conocieron a fondo el pensamiento de Averroes, pues ambos murieron en 1245. San Buenaventura (muerto en 1274), también avicenista, conoció a Averroes, pero sin seguirle, antes al contrario, refutándolo. Juan Pecham (muerto en 1292) llama a Averroes "hereje pernicioso"; Guillermo de la Mare (muerto en 1298), Mateo de Acquasparta (muerto en 1302), Vidal de Four (muerto en 1327), Pedro de Juan Olivi (muerto en 1298), Rogelio Marston (muerto en 1327), continuadores de la escuela agustino-aviceniana, atacaron duramente al averroísmo y a Santo Tomás. El mejor conocedor de Averroes en la escuela franciscana fue Bacon, también avicenista, pues las tesis de Bacon, que Renán y Gorce han tomado por averroístas, son avicenistas. También Gonzalo de Balboa (muerto en 1313) y su gran discípulo Juan Duns Escoto (muerto en 1308) pertenecieron a la corriente avicenista y criticaron al averroísmo, a Santo Tomás y al "maldito Averroes".

Pese a tan amplia y variada oposición, el averroísmo siguió su marcha, y su éxito facilitó el desarrollo de su mala fama. San Alber-

to, Santo Tomás, Bacon, Escoto, etc., miden sus juicios y saben distinguir lo que admiten y lo que rechazan de Averroes; pero después Guillermo de Tocco, el biógrafo de Santo Tomás, confunde a los averroístas con los libertinos; convierte a Guillermo de Saint Amour, por su oposición a Santo Tomás, en un pérfido hereje seguidor de Averroes; y a los maestros de la Facultad de Artes, por haberse opuesto a los teólogos, les etiqueta en bloque el título de averroístas. La leyenda hará a Simón de Tournai hereje, mudo e idiota, por haber defendido la "blasfemia" averroísta de la falsedad de todas las religiones. Siger de Bravante, que había sido colocado en el paraíso por Dante, pasa a ser blasfemo y fraile contrito y arrepentido, ambas cosas falsas. Cuando las religiones musulmana y judía se conocen mejor, la idea de "las tres religiones" se carga en la cuenta de Averroes. Y al surgir, a fines del siglo XIII y principios del XIV, las corrientes libertinas, se atribuyó su origen e incluso la relajación de las costumbres, al infiel Averroes, como hoy cualquier moralista fácil atribuye a los "intelectuales" o a los "filósofos" los males morales y políticos de nuestro tiempo. Y esta "leyenda negra" del Averroes ateo y blasfemo alcanza su cumbre —como suele ocurrir en estos casos— cuando se mezclaron las razones políticas. La lucha contra la dinastía de los Hohenstaufen sirvió para montar el decorado, y Federico II es convertido por la leyenda en protector de los hijos de Averroes, en incrédulo sin límite, mago y hechicero, ateo y criminal.

Todos estos elementos van a confluir en el "cuadro literario" del Averroes ateo, corruptor de la filosofía de Aristóteles, despreciador de las tres religiones reveladas, enemigo de los teólogos (porque habían traducido *mutakallimīes* por *loquentes* e interpretaban este término como "charlatanes"); negador de la Revelación (porque habían traducido *imágenes* o *parábolas* por "fantasías"); enemigo acérrimo del cristianismo, porque negaba la posibilidad de la Eucaristía; representante máximo del escepticismo religioso, porque se decía que fue primero cristiano, luego judío, más tarde musulmán y al final ateo; paladín de la incredulidad, porque no admitía los placeres sensibles del Paraíso ni los tormentos materiales del Infierno; blasfemo, que había pronunciado la frase feroz: "muere mi alma de la muerte de los filósofos"; y, finalmente, autor de un supuesto libro sobre *Los tres impostores,* que nadie había visto, pero que todos citaban. Lo más curioso del caso es que este "retrato" serviría después a Grego-

rio IX para colocárselo a su enemigo político Federico II y a Felipe el Hermoso de Francia para infamar a Bonifacio VIII.

Este "retrato literario" va a tener una ilustración plástica maravillosa. La leyenda del Averroes ateo, que va forjándose de 1270 a 1300, culmina en el clisé literario, confeccionado entre 1300 y 1325, cuando comienza el espléndido desarrollo de la pintura moral italiana. En el célebre *Infierno* del Camposanto de Pisa, en el que trabajó Andrés Orcagna, junto al Anticristo y a Mahoma, aparece un extraño personaje de luenga barba y tocado de turbante, en cuyo cuerpo se enrosca una serpiente: es el retrato de Averroes. A partir de este momento (1335), Averroes aparece casi sistemáticamente en las pinturas que representan el *Triunfo de Santo Tomás,* vuelto de espaldas, huyendo vergonzosamente e incluso tendido a los pies del Doctor Angélico. En el *Triunfo de Santo Tomás* de Francisco Traini, pintado hacia 1340 y conservado en la iglesia de Santa Catalina, de Pisa, una chispa que brota de los escritos del "Doctor Angélico" hiere a un personaje caído en el suelo y que lleva un letrero con la inscripción *Averroes.* En Santa María Novella, de Florencia, en el *cappellone degli spagnoli,* construido por I. Talenti en 1350 y decorado con frescos de Andrés de Firenze hacia 1355, se representa en el lado izquierdo el triunfo de Santo Tomás; entre los herejes vencidos se encuentra de nuevo el personaje del turbante, que representa a Averroes. En el Museo del Louvre, en el *Triunfo de Santo Tomás* pintado por fray Benozzo Gozzoli (1420-1497), a los pies del Doctor Angélico encontramos de nuevo a Averroes con su turbante, su barba y con un gran libro, en el que se lee: *In primum librum Aristoteles.* Gracias, pues, a su "mala prensa" ha tenido Averroes tan insospechados como maravillosos retratos póstumos.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía sobre Averroes es muy extensa, su valor, en cambio, es un tanto relativo; muy pocas obras se han planteado en conjunto el sentido del pensamiento de Averroes y muchas de ellas siguen repitiendo las interpretaciones medievales o el libro de Renan. Por las dificultades que presenta el manejo original de los textos árabes de Averroes, en gran parte inéditos aún, citamos por las traducciones españolas, cuando las hay, o por las latinas.

282. Alonso, *Averroes observador de la naturaleza.* Pub. en "Al-Andalus", vol. V, 1940, pp. 215-230. (Incluido en el núm. 285.)

283. Idem, *El "ta'wīl" y la hermenéutica sacra de Averroes.* Pub. en "Al-Andalus", vol. VII, 1942, pp. 127-151. (Incluido en el núm. 285.)

284. — — *La cronología en las obras de Averroes*. Pub. en "Miscelánea Comillas", I, 1943, pp. 411-460 (incluido en el núm. 285).
285. — — *Teología de Averroes,* Madrid, 1947; en general pp. 25-41, 43, 51-87, 92-111, 116-118, 129-131, 141-145 y 149-150.
Boer. Véase núm. 66, pp. 165-176.
— — Véase núm. 182.
Bouyges. Véase núm. 67, II, *Le Tahāfot d'Averroès, etc.*, edt. ct., vol. 7, 1921, pp. 399-403; III, *L'epitome de Metaphysique, etc.*, ídem, pp. 402-404; V, *Inventaire des textes arabes d'Averroès,* edt. ct., vol. 8, 1922, pp. 1-54; vol. 9, 1924, pp. 43-48.
286. — — *Averroes "Tahâfot al-Tahâfot"*, Beirut, 1930.
287. — — *A. Talkhīs Kitāb al-Maqoūlat,* Beirut, 1932.
288. — — *A. Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at,* Beirut, 1938-1942.
Brockelmann. Véase núm. 14, vol. I, pp. 461-462; suplemento, vol. I, páginas 833-836.
Carra de Vaux. Véase núm. 15, vol. IV, pp. 50-93.
289. — — *Artículo Ibn Rushd en la "Eneyc. de l'Islam"*, vol. II, pp. 233-238.
290. Christ, *The psychology of the active intellect of Averroes,* Filadelfia, 1926.
Cruz Hernández. Véase núm. 16, vol. II, pp. 7-205.
291. — — *La libertad y la naturaleza social del hombre según Averroes*. Pub. en el vol. "L'homme et son destin", Lovaina, 1960, pp. 27-283.
292. — — *Etica e Politica na filosofia de Averrois*. Pub. en "R. Port. de Fil.", vol. XVII, Braga, 1961.
293. Derembourg, *Le Comentaire arabe d'Averroès sur quelques petits écrits physiques d'Aristote*. Pub. en "Ar. för Gesch. Ph.", vol. 18, 1905, pp. 250-263.
294. Gauthier, *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd,* Argel, 1905.
295. — — *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès), sur les rapports de la religion et de la philosophie,* París, 1909; en especial, pp. 31-39, 43-49, 57-65, 71-87, 89-101, 110-111, 121-133, 142-145 y 149-154.
296. — — *Traité decisif (Façl al-Maqāl), etc.*, Argel, 1942, 3.ª ed., 1948.
— — Véase núm. 275, p. 11.
González Palencia. Véase núm. 278, pp. 52-53.
297. Gorce, *L'essor de la pensée au moyen age,* París, 1933, p. 34.
299. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des Separaten Intellekts mit dem Menschen von Averroes, etc.*, Berlín 1869.
300. Horten, *Die Metaphysik des Averroes,* Halle, 1912.
301. — — *Die Hauptlehren des Averroes nach seines Schrif: "Die Widerlegung des Gazali"*, Bonn, 1913; en especial pp. 1-4, 12-20, 26-32, 38-41, 70, 75-78, 80-84, 90-95, 97-100, 104, 167-169, 180-181.
302. Ibn Rušd, *K. al Ŷāmi' (Comentario menor) de la "Retórica"*, trad. latina, edt. "Opera omnia Aristotelis... Averrois cordubensis... Comentarii", Venecia, 1560, vol III; en especial folios 141 v.-143 v.
— — *K. al Ŷāmi' (C. Menor) de la "Poética"*, edt. ct., vol. III, en especial folios 161 v. a 168 v.
— — *K. al Ŷāmi' (C. Menor) del "De partibus animalium"*, edt. ct., vol. VI, en especial fols. 291 v. a 267 v.
— — *K. al-Ŷāmi' (C. Menor) del "De generatione animalium"*, edt. ct., volumen VII, en especial fols. 179 y 225 v. a 261 v.
— — *K. al-Ŷāmi' (C. Menor) de los "Parva Naturalia"*, edt. ct., vol. VII, en especial fols. 142 v. a 159 v.
— — *K. al Talĵīṣ (C. Medio) del "Perihermeneias"*, edt. ct., vol. I, en especial fols. 59 v. a 52 v.

— — *K. al Taljīṣ (C. Medio) de los "Tópicos"*, edt. ct., vol. I, en especial folios 178 v. a 180 v.
— — *K. al-Taljīṣ (C. Medio) de la "Retórica"*, edt. ct., vol. III, es especial folios 59 v. a 97 v.
— — *K. al-Taljīṣ (C. Medio) de los "Meteorológicos"*, edt. ct., vol. VI, en especial fols. 12 v. a 16 v., 36 v. a 40 v., 43 v. y 54 v.
— — *K. al-Taljīṣ (C. Medio) de la "Metafísica"*, edt. ct., vol. VII, en especial fols. 35 v. a 48 v.
— — *K. al Taljīṣ (C. Medio) de la "Etica"*, edt. ct., vol. III, en especial folios 196 v. a 244 v.
— — *K. al-Taljīṣ (C. Medio) de la "República"*, edt. ct., vol. III, en especial fols. 492 v. a 514 v.
— — *K. al-Tafsīr (C. Mayor) del "De coelo et mundo"*, edt. ct., vol. VI, en especial fols. 23 v. a 97 v.
— — *K. Tafsīr (C. Mayor) del "De Anima"*, edt. ct., vol. VII, en especial folios 9 v. a 49 v., 60 v. a 69 v. y 71 v. a 122 v.
— — *K. al-Tafsīr (C. Mayor) de la "Metafísica"*, edt. ct., vol. VIII, en especial fols. 27 v. a 187 v., 270 v. a 287 v., 298 v. a 312 v., 315 v. a 340 v.
— — *Tahāfut al-Tahāfut,* edt. ct., vol. X, en especial fols. 20 v. a 39 v., 58 v. a 96 v., 111 v. a 118 v., 121 v. a 140 v. y 237 v. a 297 v.
— — *De Substantia Orbis,* edt. ct., vol. V, en especial fols. 319 v. a 228 v.
— — *De anima beatitudine,* edt. ct., vol. X, en especial fols. 354 v. a 356 v.
— — *Epístola De Connexione intellectus abstracti cum hominis,* edt. ct., volumen X, en especial fols. 359 v. a 360 v.
— — *K. al-Kulliyyāt al-Ṭibb,* edt. ct., vol. IX, en especial fols. 32 v. a 87 v.
303. — — *K. al Tafsīr (C. Mayor) de la "Física"*, edt. Venecia, 1574, vol. IV, en especial "Prólogo" y Com. al libro VIII.
— — *K. al-Ŷāmi' (C. Menor) de la "Metafísica"*, edt. y trad. de C. Quirós. Véase núm. 316, en especial trad. pp. 4-13, 16-26, 30-40, 52-54, 69, 82-85, 87, 90-98, 105-108, 111-112, 115-116, 119-127, 129-156, 163, 165-166, 168, 186-196, 200-245 y 247-272.
— — *Faṣl al-Maqāl,* trad. Alonso. Véase núm. 285, en especial pp. 150-162, 164-170 y 171-174.
— — *Kašf 'an Manāhiŷ,* trad. Alonso. Véase núm. 285, en especial pp. 204-205, 227-233, 235-237, 240-245, 253-263, 283-290 y 350-353.
— — *Ḍamīma, trad.* Alonso. Véase núm. 285, en especial pp. 356-364.
304. Lasino, *Il Commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele,* Pisa, 1872.
305. — — *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele,* Florencia, 1877.
306. — — *Studi sopra Averroè.* Pub. en "An. della Soc. It. per gli Studi Orient.", vol. I, 1873, pp. 125-159; vol. II, 1874, pp. 234-267; "G. della Soc. Asiat. Ital.", vol. 11, 1897-1898, pp. 141-152; vol. 12, 1899, pp. 197-206.
307. Manser, *Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorschung bei Averroës.* Pub. en "J. für Ph. und spek. Th.", vol. 23, 1909, pp. 1-29.
308. — — *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroes.* Pub. en "J. für Ph. und spek Th.", vol. 24, 1910, pp. 398-408; vol. 25, 1941, pp. 9-34, 163-179 y 250-277.
309. Mansion, *La théorie aristotélicienne du temps chèz les péripatétiques médievaux, Averroès, etc.* Pub. en "R. N. de Ph.", vol. 36, 1934, pp. 275-307.
310. Al-Maqqarī, *Kitāb nafḥ al-ṭīb,* edt. Dozy, Leyden, 1856, t. I, p. 98; t. II, páginas 125-130.
Al-Marrākušī. Véase núm. 279, pp. 209-210.
Mehren. Véase núm. 142.

311. Morata, *Los opúsculos de Averroes en la B. del Escorial. I. El opúsculo de la unión del entendimiento agente con el hombre,* El Escorial, 1923.
312. — — *La presentación de Averroes en la Corte almohade.* Pub. en "La Ciudad de Dios", vol. 133, 1941, pp. 101-122.
313. Müller, *Philosophie und Theologie von Averroès,* Munich, 1875.
Munk. Véase núm. 33, pp. 418-458; en especial pp. 418-428, 441-442 y 455-456.
314. Nirenstein, *The problem of the existence of God in Averroes,* Filadelfia, 1924.
315. Pinard de la Boulaye, *El estudio comparado de las religiones,* Madrid, 1940, volumen II, pp. 116-118.
Quadri. Véase núm. 38, pp. 198-340.
316. Quirós, *Averroes, Compendio de Metafísica,* Madrid, 1919.
317. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* 1.ª ed., París, 1852; trad. española de C. Aguirre, Buenos Aires, 1946, en especial pp. 21-27, 27-31, 32-44, 51-60, 136 y 142-150.
318. Rosenthal, *Averroes' paraphrase on Plato's Politeia.* Pub. en "J. R. A. S.", 1934, pp. 736-744.
319. — — *Notes on some Arabic manuscripts in the John Rylands Library. I. Averroes, Com. on Arist. Anal. Pr. et Post.* Pub. en "B. J. Reylands Lib.", vol. 21, 1937, pp. 479-483.
320. Tornay, *Averroes doctrine of mind.* Pub. en "Ph. R.", vol. 52, 1943, pp. 270-288.
321. Van der Bergh, *Die Epitome des Metaphysik des Averroes,* Leiden, 1924.
322. Wolfson, *Plan of a Corpus Commentariorum Averrois is Aristotelem.* Pub. en "Speculum", vol. VI, 1931, pp. 412-427.
323. — — *The Kalam arguments for creation in... Averroes, etc.* Pub. en "Saadya ann. vol. de la Am. Ac. for Jewish R.", Nueva York, 1943, pp. 198-245.
324. Wulf, *Historia de la filosofía medieval,* México, 1945, vol. I, p. 262.

Sobre el averroísmo

325. Asín Palacios, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino.* Pub. en el vol. "Homenaje a Codera", Zaragoza, 1904, pp. 271-331. También en el vol. "Huellas del Islam", Madrid, 1941, pp. 1-72.
Cruz Hernández. Véase núm. 16, vol. II, pp. 207-245.
326. Doncoeur, *La religión et les maîtres de l'averroïsme.* Pub. en "R. S. P. Th.", vol. V, 1911, pp. 267-298.
327. Gilson, *La philosophie au moyen age,* 3.ª ed., París, 1947, pp. 356-357, 386-390, 357-568, 687-894.
328. — — *La doctrine de la double verité.* Pub. en "Et. de Ph. Med.", Estrasburgo, 1921, pp. 51-75.
329. Gorce, *Averroïsme.* Pub. en el "Dict. H. G. E.", vol. V, 1931, cols. 1032-1092.
330. Grabmann, *Kaiser Friedrich II und seinen Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie.* Pub. en "Mittelalterliches Geistesleben", Munich, 1936, vol. II, pp. 103-107, 220-260, 261-285, 287-312.
331. — — *Der lateinisches Averroismus... und seinen stellung, etc.* Pub. en "Sitzungsberichte der B. A. der W.", 1931.
332. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque an declin du Moyen Age,* 2.ª ed., Lovaina, 1957.
333. Mandonnnet, *Siger de Bravant et l'averroïsme latin du XIII° siècle,* 2.ª ed., Lovaina, 1908-1911.
334. Masnovo, *I primi contatti di S. Tommaso con l'averroïsmo latino.* Pub. en "R. F. Ns.", 1926, pp. 43-55.
335. — — *Albert le Grand et l'averroïsme latine.* Pub. en "R. S. P. Th.", 1935, pp. 38-64.
Munk. Véase núm. 33, pp. 479-509.

336. Nardi, *La teoría dell'anima secondo P. d'Abano,* Milán, 1921.
337. Previte-Orton, *The Defensor Pacis of M. de Padua,* Cambridge, 1928.
Renan. Véase núm. 317, pp. 151-206, 222-231, 244-259, 267-279 y 289-329.
338. Salman, *Note sur la première influence d'Averroès.* Pub. en "R. N. de Ph.", vol. 40, 1937, pp. 203-212.
339. Teicher, *Alberto Magno e il Commento medio di Averroè sulla "Metafisica".* Pub. en "St. etal. di filología cla.", vol. 11, 1934, pp. 201-216.
340. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* lib. I, cap. 50, 79, 80 y 88; II, cap. 75, 76, 79, 80, 81, 98 y 99; III, cap. 41 a 45.
341. Troilo, *Averroísmo e aristotelismo padovano,* Padua, 1939.
342. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. I, Lovaina, 1931.
343. — — *Les oeuvres et la doctrine de S. de B.,* Bruselas, 1938.
344. — — *B. de Dacie.* Pub. en el "Dict. H. G. E.", vol. IX, 1936, cols. 381-382.
345. Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins.* Pub. en "R. E. P. Th.", vol. 26, 1933, pp. 193-245.
346. Wolfson, *The double faith theory, etc.* Pub. in "Jewish A. R.", vol. 33, 1942, pp. 312-264.
Wulf. Véase núm. 324, t. II, pp. 28-31, 49-51, 111-119, 156, 161-170, 214-217, 219-222, 304-307; t. III, 6.ª ed., París, 1947, pp. 110-111, 125-128, 139-143, 166-168, 177-181.

XII

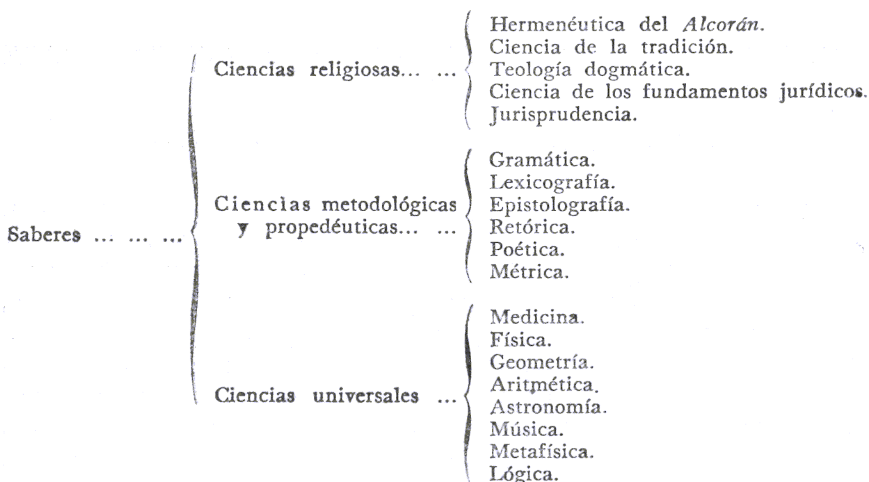
AGOTAMIENTO Y RENACER DE LA FILOSOFIA ARABE

1. *Ibn Ṭumlūs de Alcira (antes de 1175-1223)*

a) *Vidas y escritos.*—Con el análisis del averroísmo podía terminar cumplidamente la historia del pensamiento filosófico del Islam español y aun la de toda la filosofía árabe, pero la realidad histórica obliga a considerar la continuación de este pensamiento en el mundo musulmán. Así, aunque los auténticos continuadores de Averroes fuesen los pensadores judíos y latinos que aprovecharon su labor, su eco aparece también en la lógica de Yūsuf bn Aḥmad Ibn Ṭumlūs, que nació en la valenciana Alcira, antes del año 1175, posiblemente entre 1150 y 1165. Realizó sus estudios con el tradicionista y literato Abū-l-Qāsim Muḥammad bn Ibrāhīm ibn Widah al-Lajmī de Granada, que habiendo estudiado en Bagdad, acabó de *jaṭīb* en la Mezquita Mayor de Alcira; y con el *qāḍī* de Valencia Abū ʻAbd-Allāh ibn Ḥāmid. En cambio, no sabemos quién fue su maestro en filosofía, pues Ibn Ṭumlūs afirma que aprendió lógica en los libros de al-Fārābī, y, en cambio, su biógrafo Ibn al-Abbār dice que "fue discípulo de Abū-l-Walīd Ibn Rušd y aprendió de él su ciencia". Esta afirmación no puede rechazarse en absoluto, ya que Ibn Ṭumlūs sustituyó a Averroes, a la muerte de éste, como médico de cámara del sultán almohade Abū ʻAbd-Allāh Muḥammad al-Nāṣir, hijo de Abū Yaʻqūb al-Manṣūr; además, en su obra utiliza expresiones de vaguedad consciente, como *busqué ayuda en "otro"*, y *busqué para leerlo a "alguien" que me ilustrase en los pasajes dudosos,* que pueden ser alusiones a Averroes. Murió Ibn Ṭumlūs en Alcira el año 620 h. (1.223 de J. C.). De sus escritos sólo se ha conservado un manuscrito de lógica, que

Asín Palacios editó parcialmente, titulándolo *Introducción al arte de la lógica,* frase tomada de un texto del prólogo de dicho escrito.

b) *Clasificación de los saberes.*—La labor original de Ibn Ṭumlūs es muy reducida, y él mismo confiesa que toma doctrinas de al-Fārābī, de quien, en una ocasión, copia un largo texto. Su punto de partida es la definición y clasificación de los saberes, que estructura de acuerdo con el esquema siguiente:



c) *La lógica de Ibn Ṭumlūs.*—De todas estas ciencias —escribe Ibn Ṭumlūs— sólo quedan dos "que tienen renombre: una de ellas es la *Metafísica* y otra el arte de la *Lógica*. Y si realmente es verdad lo que me ha asegurado alguien de cuya iluminación fío, a saber, que la ciencia *Metafísica* trata tan sólo de las mismas cuestiones de que trata el que sabe en la *Teología dogmática,* a quien entre nosotros se le conoce con el nombre de teólogo, [en ese caso no tiene sentido ni valor propio]. Sin embargo, cabe sostener que el teólogo omite el estudio de algunas cuestiones de la ciencia *Metafísica* y añade, en cambio, algunas otras de la ciencia *Física,* de las cuales trata, como es la discusión acerca del átomo indivisible, o acerca de si el mundo es temporal o eterno u otras semejantes a éstas, todas las cuales dicen

relación a la *Física*". Estas afirmaciones, que denotan la influencia de Averroes, le conducen a elegir la lógica, cuyo estudio era muy insuficiente, por pura ignorancia, por tradición, por rutina y por influencia de las precarias enseñanzas de las escuelas jurídicas tradicionales. Para apoyar esta observación Ibn Ṭumlūs traza una historia de la recepción y desarrollo de la lógica en la España musulmana, de gran valor documental, en la que refiere las sospechas de incredulidad y herejía que se cernieron sobre los introductores del pensamiento oriental en España, llegando a pedir los alfaquíes la condena y ejecución de Bāqī bn Majlad, introductor del *Musnad* de Ibn Abī Šayba, que salvó la vida gracias al emir Muḥammad I. Algo semejante ocurrió con el pensamiento de los *mutakallimīes* y *aš'arīes*; y lo que en principio pareció herejía, a la postre se convirtió casi en dogma de fe. Cuando se conocieron los libros de Algacel, sucedió algo semejante, y los alfaquíes aconsejaron al sultán almorávide 'Alī bn Yūsuf bn Tāšufīn que quemase aquellas obras, dictando el sultán un edicto en este sentido. Pero al advenimiento de los almohades, seguidores de Ibn Tūmart, se vindicaron las doctrinas de Algacel y se vio que estaban acordes con las creencias religiosas.

Para que no le sucediera, en el caso de la lógica, algo semejante, decidió Ibn Ṭumlūs conocer directamente esta ciencia, arrancando de los libros de lógica de Algacel titulados *Fiel contraste del conocimiento, Libro de la piedra de toque de la especulación racional, Libro de la balanza fiel,* el prólogo del *al-Mustaṣfà* y los *Maqāṣid,* en los que no encontró nada que se opusiese a las verdades de la Revelación. Después estudió el *Gran compendio* de Abu Naṣr al-Fārābī, que leyó dos veces, ayudándole la segunda vez otra persona (¿Averroes?). Pero como el libro de al-Fārābī era incompleto, estudió más tarde el *Organon* de Aristóteles, comprobando que no decía nada contrario a la Revelación y que los que lo estiman herético sólo demostraban no haberlo leído. Aparte de estas observaciones, que tienen gran importancia para comprender la historia de la filosofía árabe en España, la obra lógica de Ibn Ṭumlūs, como era de esperar, no presenta ninguna novedad que deba subrayarse. Su libro se compone de una introducción, en la que estudia la definición, utilidad, objeto y título y división de la lógica. A continuación estudia cada uno de los ocho libros de que consta el *Organon* árabe, pues los musulmanes incluían en él la *Retórica* y la *Poética,* exponiendo con especial interés la teoría del concepto, en la que hace notables análisis gramatica-

les, los predicables, los universales, los nombres, las categorías, la predicación y las proposiciones.

2. *Ibn 'Arabī de Murcia (1164-1240)*

a) *Criterios para comprender su pensamiento e influencia.*—Si la figura de Ibn Ṭumlūs de Alcira permite rastrear la huella de la influencia de Averroes, el pensamiento del famoso místico Ibn 'Arabī de Murcia da ocasión para conocer el éxito de la síntesis filosófica neoplatónica, introducida en al-Andalus en tiempos de Ibn Masarra, que se continúa hasta la desaparición del Islam español. Aparentemente desconocido por el mundo occidental, a la infatigable labor de Asín Palacios debemos, una vez más, el conocimiento y manejo de sus obras principales y el estudio de su influencia en el pensamiento occidental. Y aunque el estudio de estas relaciones culturales no corresponde a este lugar, sin embargo, desde el puesto excepcional que —como en el caso de Averroes— ocupa Ibn 'Arabī en la historia del pensamiento humano, hay que subrayar la razón y posibilidad de esta influencia, pues los conflictos políticos y militares, que antaño enfrentaron a la cristiandad y al Islam, hacen más difícil de lo que debía ser la comprensión de la riqueza cultural del Islam y la influencia del pensamiento árabe. Cuando —como en este caso— se trata de un influjo que ha alcanzado a pensadores cristianos que han merecido la gloria eclesiástica (San Alberto, Santo Tomás, el beato Ramón Lulio y el venerable Duns Escoto), el magisterio teológico en toda la Iglesia, como el propio Doctor Angélico, las cumbres de la mística, como San Juan de la Cruz o la gloria de las letras, como el Dante, la crítica occidental ha reaccionado demasiado apasionadamente. Uno de estos casos, por no decir el fundamental, ha sido el de los estudios de Asín Palacios sobre Ibn 'Arabī, eslabón clave de la obra del gran maestro de los arabistas españoles en su tarea de demostrar que en el Islam existió una espiritualidad análoga a la cristiana y capaz de ser obsequiada por Dios con las gracias *gratum faciens* y *gratis datas.*

La investigación arabista ha puesto de manifiesto que, no muchos años después de la muerte de Mahoma, empezó el desarrollo de la espiritualidad en el Islam, que se apoya en todo una serie de *hadices* que ponen las doctrinas ascético-místicas en boca del Profeta Maho-

ma, de sus "compañeros" y aun del propio Jesús. Así, escribe Asín Palacios, "el monacato anterior al Islam, el de los padres de la Tebaida y de la Siria y Arabia, se nos ofrece hoy como un modelo de doctrina y de vida, a cuya imitación y por cuyo influjo surgieron: 1.º La espiritualidad cristiana occidental; y 2.º La espiritualidad islámica oriental y, más tarde, occidental. No deberán, por tanto, producir extrañeza alguna las analogías que... se adviertan... Si a las ideas germinales del *Alcorán* (de origen judeo-cristiano) se las completa y vivifica mediante las doctrinas y métodos espirituales del mocanato cristiano, cabe suponer que el conjunto formado por las doctrinas coránicas y las ideas procedentes del monacato cristiano, evolucionó ya de un modo independiente. El Islam, en efecto, se asimiló muy pronto la cultura íntegra de los pueblos sometidos a su dominio... Los teólogos y místicos del Islam, repensando y viviendo las ideas y los métodos de vida espiritual que se asimilaron y sistematizándolos científicamente, crearon así teorías explicativas de los fenómenos ascético-místicos, de mayor coherencia lógica y de un tipo filosófico más depurado que los que la literatura patrística y monástica anterior al Islam había podido elaborar... Cuando aquellas teorías más perfectas llegaron después a ser conocidas por los teólogos y ascéticos cristianos, no tuvieron éstos el menor escrúpulo en aprovecharlas, ya que a su mayor coherencia lógica y perfección filosófica y literaria unían un contenido ideológico esencialmente cristiano por su origen". Además, si "basta... la fe en un Dios creador y remunerador, para lograr la salvación, es decir, la gloria, que es la gracia suma, ¿por qué, por lo tanto, no otorgaría Dios también las otras gracias (que son de menos trascendencia que la gloria, pues tan sólo son medios o instrumentos para ésta), a quienes de buena fe y por error invencible crean que le buscan por el camino recto y obren el bien, no sólo siguiendo las normas de la ley natural, sino algunas de la ley evangélica?... No se ve ya qué obstáculos podrían impedir la efusión de la divina gracia sobre corazones que creen, con fe implícita, en la verdad de la revelación cristiana y obran conforme a sus normas". Y si Dios puede dar estas gracias a las almas que no poseen la rectitud moral, cuando pueden ser útiles a los demás hombres, "¿cuánto más verosímil será suponer que las otorgue a quienes por añadidura posean dicha rectitud moral, con el mismo fin de convertir las almas hacia El?... Dios, en su sabia providencia, no se sirve de medios que tiendan al fracaso; los altos fines de su voluntad universal de salvar

a los hombres se realizan en cada tiempo y lugar por aquellos caminos que... se acomodan mejor a las circunstancias normales del medio y a las naturales diferencias de complexión y mentalidad de los varios pueblos y razas". Estos criterios, que siempre hemos utilizado para desentrañar este tipo de problemas, son necesarios para comprender el pensamiento de Ibn ʿArabī.

b) *Vida y obras de Ibn ʿArabī.*—Abū Bakr Muḥammad bn ʿAlī Ibn ʿArabī, llamado Muḥyī al-Dīn, el-Šayj al-Akbar e Ibn Aflāṭūn, nació en Murcia el 17 de *ramaḍān* del año 560 (28 de julio de 1164) en el seno de una familia noble y piadosa; cuando Ibn ʿArabī contaba ocho años su familia marchó a Sevilla, recibiendo allí una esmerada educación. Muy joven aún fue nombrado secretario del Gobierno de Sevilla, contrayendo poco después matrimonio con Maryam bn Muḥammad bn ʿAbdūn bn ʿAbd-al-Raḥmān de Bugia. Aunque Ibn ʿArabī fue siempre religioso y llevó una vida honorable, a partir de la muerte de su padre intensificó sus estudios religiosos y se perfeccionó en la vida espiritual, llegando a ser obsequiado por Dios con éxtasis y otros extraordinarios carismas, y sus conocimientos religiosos son tan amplios que en alguna ocasión llega a decir: "No conozco grado de la vida mística, ni religión o secta, de que no haya visto a alguna persona que los profesase de palabra y en ellas creyera y las practicase, según confesión propia. No he referido jamás opinión o herejía alguna, sino fundándome en referencias directas de individuos que fueron secuaces de ellas." Su ansia de saber y de espiritualidad lo llevó a una vida peregrina, que le hace viajar durante la mayor parte de su larga existencia por toda la España musulmana, el Norte de Africa y el Oriente, muriendo en Damasco el 28 de *Rabīʿ* II del año 638 (1240), siendo enterrado en el arrabal de la Ṣāliḥiyya, donde el sultán turco Selim II mandó construir una mezquita en su honor y una *madraza* que aún guarda la tumba de Ibn ʿArabī.

Su obra escrita es extraordinaria y alcanzaba más de 400 escritos antes de redactar el monumental *Futūḥāt* (Libro de las revelaciones de la Meca), cuya edición árabe, de letra muy pequeña, pasa de las 4.000 páginas, y si se tradujese íntegro a una lengua occidental, podría ocupar alrededor de 20 volúmenes de 300 páginas. Aun así, dice Ibn ʿArabī, que "a pesar de la longitud y extensión de este libro, no obstante la multitud de sus partes y capítulos, no hemos agotado en él ni uno solo de los pensamientos o ideas que tenemos acerca del

método *ṣūfī*... Hemos limitado nuestra labor a poner en claro, brevemente, algo de los principales fundamentos en que el método se basa en forma compendiosa". Estas obras comprenden una auténtica enciclopedia filosófica, teológica, hagiográfica, mística y ascética de dimensiones desacostumbradas: el *Futūḥāt* y el *Fuṣūṣ* (Libro comentario de las perlas de la sabiduría) son verdaderas sumas; la *Risālat al-Quds* (Epístola de la Santidad) es uno de los mayores centones hagiográficos del Islam, indispensable para conocer la vida espiritual musulmana, debiendo citarse también el *Mawāqi'al-nuŷūm* (Libro del descenso de los astros), el *Tadbīrāt al-Ilāhiyya* (Libro de la Política divina), el *Tuḥfāt al-Safara* (Libro del regalo del viaje místico) y la *Risālat al-anwār* (Epístola de las luces). Al mismo tiempo, Ibn 'Arabī es un aceptable poeta que, aparte de las poesías que incluyen sus obras en prosa, escribió el *Diwān* y el célebre *Intérprete de los amores* (al-Turŷumān al-ašwāq), colección de poesías eróticas inspirados por la belleza de la célebre Niẓām (Armonía), hija del Imām del *Maqām Ibrāhīm* de la Meca, Abū Šāŷā', que están dedicadas a cantar el amor divino con metáforas eróticas y sensuales. Estas poesías las comentó en su famoso *Tesoro de los amantes* (K. Ḏajā'ir al-a'lāq), en cierto modo, lejano precedente de las "declaraciones" en prosa que San Juan de la Cruz haría de sus propias poesías.

c) *La formación neoplatónica de Ibn 'Arabī.*—Pese a su complejidad, la formación filosófica de Ibn 'Arabī es fundamentalmente neoplatónica y no por ignorancia de la filosofía aristotélica. El propio Ibn 'Arabī nos cuenta que conoció a Averroes, pues la curiosidad científica del pensador cordobés le hizo interesarse por los prodigios místicos que se contaban de Ibn 'Arabī, consiguiendo que el padre del místico murciano enviase a éste a casa del filósofo; pero, pese al respeto que parece mostrar Ibn 'Arabī, el método científico de Averroes le pareció insuficiente para anclar en él su ideología mística. Además, se conserva un texto de Ibn 'Arabī en que manifiesta expresamente la insuficiencia del pensamiento de Aristóteles. "La causa de componer nosotros este libro —dice Ibn 'Arabī, a propósito del *Tadbīrāt al-Ilāhiyya*— fue ésta: cuando visité al maestro de espíritu, el santo Abū Muḥammad al-Mawrurī, en la ciudad de Morón, encontré en su casa el libro *Secretum secretorum*, que el filósofo [Aristóteles] compuso para Ḏulkarnayn [Alejandro Magno]... Abu Muḥammad me dijo: *Este autor trata del gobierno político de este imperio mundano y yo desearía que tú intentases aventajarle estu-*

diando el gobierno del imperio humano, en el cual consiste nuestra felicidad. Accedí a su petición y en este libro he puesto, de las ideas relativas al gobierno político, muchas más que las que en el suyo puso el Filósofo, sin contar con que además demuestra en él algunas cosas que el Filósofo no cuidó de tratar acerca del imperio grande o macrocosmos. Lo redacté en menos de cuatro días en la ciudad de Morón. El volumen del libro del Filósofo es un cuarto o un tercio del volumen de este libro [mío], el cual aprovecha no sólo para la instrucción del cortesano que sirve a los príncipes, sino también para utilidad espiritual de todo el que marcha por el camino de la vida futura."

La formación neoplatónica de Ibn 'Arabī es evidente, y se conocen incluso sus fuentes, como el maestro *mu'tazilī* Abū 'Abd Allāh ibn Ŷābir de Cabrafigo (Ronda); el hijo de Abū-l-Qāsim ibn Qāṣī, con quien estudió en Túnez el libro *Jāl'al-Na'layn*; Abū Madyan, relacionado también con la escuela de Almería y principal maestro de Ibn 'Arabī, y Abū 'Abd Allāh al-Gazzāl, discípulo de Ibn al-'Arīf, que fue amigo de Ibn 'Arabī durante su estancia en Almería el año 1198. Pero, además, Asín Palacios ha recogido once pasajes del *Futūhāt* de Ibn 'Arabī referentes a Ibn al-'Arīf o al *Maḥāsin al-Maŷālis* de este autor, que demuestran la filiación neoplatónica de Ibn 'Arabī y su profundo conocimiento del pensamiento de Ibn al-'Arīf, a quien en dos ocasiones llama "nuestro maestro del espíritu Abū-l-'Abbās Ibn al-'Arīf al-Ṣinhāŷī, el príncipe en estas materias..." Estas influencias de la escuela neoplatónica de Almería, y concretamente de Ibn al-'Arīf, alcanzan al menos a siete puntos: negación de toda relación analógica entre el creador y los seres creados; procesión de los seres creados; la alusión esotérica como vocación divina; la naturaleza humana puede recibir el don de la profecía y alcanzar así la perfección; la intuición es la morada más alta en el camino de la unión con Dios; posibilidad de la unificación mística con Dios y causalidad de esta unificación en la realización de los milagros. A la influencia de Ibn al-'Arīf hay que unir la de Ibn Ḥazm, también estudiada por Asín Palacios, que se manifiesta en el reconocimiento explícito por el propio Ibn 'Arabī de su filiación *ḥazmī*; por seguir en derecho la escuela *ẓāhirī*; por rechazar el testimonio de autoridad de las escuelas y el criterio de analogía; por seguir la teoría *ḥazmī* sobre los nombres divinos; por haber comentado el *Kitāb al-Muḥallà* y extractado el *Ibṭāl* de Ibn Ḥazm. "Nosotros no hemos visto —es-

cribe Ibn 'Arabī—, entre los tradicionalistas eruditos que hemos estudiado, ninguno que los haya investigado [los nombres divinos] tan escrupulosamente como el erudito Abū Muḥammad 'Ali bn Sa'īd Ibn Ḥazm." Esta influencia de Ibn Ḥazm procede de Šurayḥ (discípulo directo de Ibn Ḥazm), Abū Muḥammad al-Zuhrī y Abū Bakr bn Sīd al-Nās.

d) *El modo del conocimiento.*—Pese a los medios indirectos por los cuales conoció Ibn 'Arabī el pensamiento neoplatónico, su formación filosófica es más que suficiente para poder sistematizar, dentro del cuadro doctrinal neoplatónico, sus experiencias místicas; sin la filosofía neoplatónica Ibn 'Arabī hubiera sido un *šāḏilī* más, un simple *iluminado*; además, no hubiese podido estructurar el esoterismo del *Futūḥāt* y del *Fuṣūṣ*, que recurren a la conceptualización típica del sincretismo neoplatónico alejandrino. Pero esta formulación encierra, en cambio, todo un método espiritual rigurosamente original. Así, el conocimiento se fundamenta en el axioma de que sólo hay dos categorías de ser: el Ser que es por sí mismo y el ser creado. "Estas nociones tan sencillas —agrega Ibn 'Arabī— encierran, no obstante, maravillosos y abstrusos secretos, íntimamente relacionados con el problema del conocimiento de Dios y su Unidad y con el conocimiento del mundo y del rango que ocupa en el orden del ser... Y es que Dios ha determinado que sus siervos habían de alcanzar la felicidad únicamente por medio de la fe y de la *ciencia*." La primera consiste en el asentimiento de la razón a los hechos revelados por Dios por medio de los profetas; la segunda comprende los conocimientos que manifiestan evidentemente su necesidad de ser, que se dividen en conocimientos sensibles e inteligibles. El conocimiento sensible es un simple camino hacia el saber, sobre el que se levanta el racional y el asentimiento de la fe, como sobre estos dos se alza la ciencia definitiva o *Gnosis*, que consiste en una iluminación que Dios concede al hombre y que le permite prescindir de los demás modos del conocer.

Según Ibn 'Arabī, la diversidad que advertimos en las percepciones nace de la especial naturaleza que caracteriza a cada una de ellas. Las facultades cognoscitivas sólo son capaces de alcanzar la apariencia del ser, lo estrictamente fenoménico, sin poder calar hasta su esencia; sin embargo, los seis tipos de percepciones admitidos por Ibn 'Arabī, que corresponden al oído, vista, olfato, tacto, gusto y

entendimiento, con excepción del último, conocen las cosas de una manera necesaria, y el error en el conocimiento no procede de los sentidos, sino de la actividad mental que conjuga sus datos. En cambio, el intelecto conoce los inteligibles de un doble modo: necesariamente, como en el caso de las primeras percepciones, cuando se trata de los primeros principios, y de un modo no necesario en los demás casos, previo el ejercicio de los sentidos y de la memoria. Por tanto, el origen del error no procede nunca del acto primero gnosológico, sino del acto segundo, por el cual juzgamos la pura recepción gnosológica. Por ejemplo, si al probar un terrón de azúcar éste nos sabe amargo, el acto primero gnosológico es la percepción, lo amargo; en cambio, pueden producirse dos actos segundos, uno que afirma que aquello era azúcar y otro que nos dice que el amargo que gustamos no es del azúcar, sino de la bilis que embota nuestro órgano del gusto. Por tanto, las cualidades sensibles, como la dulzura, el amargor, etc., no residen en las cosas, sino en nuestros órganos sensoriales.

e) *La metafísica como ciencia del ser.*—Siguiendo las doctrinas neoplatónicas, Ibn ʽArabī divide al ser en dos grupos fundamentales: el ser posible y el Ser Necesario. Al concepto del primero se puede llegar por dos caminos: uno positivo, que consiste en disminuir el ser por la agregación del no-ser, diciendo entonces que lo posible es aquello que puede o no puede ser; el segundo es negativo y afirma que lo posible no es ni ser ni no-ser, de aquí que se pueda definir a lo posible como "*la perplejidad* entre el ser y el no ser". Por el contrario, el Ser Necesario es aquel del que sólo se pueda predicar que es Ser y que es Verdad; y en oposición a él tenemos lo imposible, que es aquello de lo que nunca se puede predicar el ser. El constitutivo del Ser Necesario es la luz; el del ser posible, la penumbra, y el del imposible, la oscuridad. Ibn ʽArabī expone brillantemente su concepción por medio de ejemplos y metáforas. "Conocer lo posible —dice— es el océano de la ciencia, mar extensísimo cuyas hinchadas olas hacen zozobrar la débil barquilla de la mente humana; mar, en fin, cuyas orillas no son otras que aquellos dos límites: lo necesario y lo imposible; los cuales no debemos figurárnoslos... como si ambos extremos difiriesen entre sí tan sólo a la manera que difieren la derecha y la izquierda... Si nos viésemos obligados a imaginarla de algún modo, no encontraríamos forma más adecuada al asunto en cuestión, que compararla al centro de la circunferencia y al espacio com-

prendido entre ésta y aquél. El centro es la Verdad; el vacío exterior a la circunferencia, la nada..., la oscuridad; el espacio comprendido entre el centro y dicho vacío exterior a la circunferencia, lo posible... Hemos tomado como ejemplo el centro porque éste es la raíz de la existencia de la periferia del círculo, que es producido por él, como del mismo modo lo posible es producido por la Verdad... Cada uno de los puntos de la circunferencia es el término del radio, y su principio es el punto central, del que arranca el radio hacia la circunferencia. Así también Dios es el principio y el fin; el principio de toda cosa posible... Lo que está fuera [del círculo] excluido del ser de la Verdad, es la nada, que no puede recibir el ser. Las líneas salientes tienen su principio en Dios y en El tienen su fin, porque a Dios vuelvan todas las cosas... [Porque Dios] no es las cosas creadas, ni éstas son algo distinto de El."

Todos los innumerables seres posibles están mantenidos por "el *Sublime intermediario*, uno de cuyos aspectos mira al ser y el otro hacia la nada", y por sí mismos no poseen el ser, ni merecen la real existencia en acto. En tanto que existen en el *Sublime intermediario*, son simples e indiferenciados, y para existir realmente precisan que el Ser Absoluto les confiera el ser por medio del mandato existencial, gracias al cual adquieren una entidad particular y concreta. Por esto el *intermediario (barzaj)* es la mera posibilidad de ser, de tal modo que si lo miramos desde el ser, entonces nos parece existente, y si lo consideramos desde la nada, nos parecerá que carece de existencia. Ibn 'Arabī explica su modalidad con un ejemplo no del todo claro; la nada absoluta, dice, es como un espejo en el cual el Ser Absoluto ve su forma, y esta forma es la esencia de lo posible, que le confiere esencia positiva y realidad, apareciendo bajo la misma forma del Ser Absoluto. Este, a su vez, es también como un espejo para la nada absoluta, que se contempla a sí misma en el Espejo de la Verdad y cuya forma es la nada que vemos reflejada. Lo posible sería la imagen que se ve en un espejo, que no es ni el espejo (el no-ser), ni lo reflejado (el ser). Y aunque esta concepción no sea demasiado clara, tampoco permite afirmar sin más que Ibn 'Arabī sea panteísta; la sola afirmación de que el mundo proceda del centro y vuelva a él, no tiene que ser interpretada forzosamente en sentido panteísta, más aún, cuando Ibn 'Arabī se refiere muchas veces a la creación coránica *ex nihilo*; y pese a las diferencias terminológicas y de estilo,

Ibn 'Arabī se mueve dentro de los supuestos de la metafísica aviceniana.

f) *La creación.*—Esta concepción del ser posible, que no obliga necesariamente al panteísmo, sirve para deshacer la aparente paradoja —señalada por Asín Palacios— de una supuesta concordancia entre una ascética y mística ortodoxas con un sistema filosófico panteísta. Según Asín Palacios, la experiencia estática de Ibn 'Arabī, "acusando en el fondo de la conciencia la intimidad estrecha de la unión con Dios, oblígale a servirse de fórmulas de expresión que sugieren una identificación panteísta; pero, de otro lado, el credo ortodoxo del Islam, profesado con sinceridad difícil de discutir, fuérzale a rectificar aquellas crudas expresiones con reservas más o menos rotundas. El panteísmo, mitad emanatista, mitad inmanente, en que viene a parar su teología y su sistema del cosmos, preparaba ya las bases metafísicas de esta doctrina de la unión estática... Las reservas mentales de la prudencia vienen, sin embargo, a difuminar pronto los acusados rasgos de este esquema panteísta". Pero si prescindimos de la interpretación panteísta como algo necesario y, apoyándonos en la fe de Ibn 'Arabī y en su fama de santidad, afirmamos que no quiso ser panteísta de intención, lo que también le parecía evidente a Asín Palacios, puede conseguirse una explicación mucho más coherente de su sistema. El texto de Ibn 'Arabī dice: "Considera que el mundo es de figura esférica, y por esto ansía volver a su principio, una vez que ha llegado a su fin, es decir, a Dios, que fue quien nos sacó del no ser al ser y al cual hemos de volver, como El mismo dice en varios lugares de su *Libro*... Todo ser, toda cosa, es una simple circunferencia que torna a Aquel de quien tomó su principio". Su intención parece bien clara, señalar que Dios crea las cosas sacándolas del no-ser al ser, apoyando su afirmación en los textos del *Alcorán* (que hablan de la creación *ex nihilo*), sin que diga en parte alguna que Dios dé a los demás seres su propio ser de un modo unívoco. Tampoco la reasumición de todo lo creado en Dios obliga forzosamente a la interpretación panteísta, pues lo que vuelve a Dios es lo que Dios les ha dado: la existencia. Más aún, el fin de todas las cosas creadas está en Dios, como los puntos de una circunferencia tienen su fin en el centro en que se apoya el radio que los ha engendrado; mientras las cosas no pueden existir sin Dios, Este puede prescindir de la existencia de las cosas, refiriéndose explícitamente Ibn 'Arabī a "la necesidad que éstos [los seres creados] tienen de Dios y de la

independencia de Dios respecto de sus criaturas". Por tanto, no cabe pensar en un panteísmo monista, sino en un uso frecuente de imágenes y simbolismos que encierran frases de sabor panteísta; si de sólo esto hubiera que suponer el panteísmo, pocos místicos y poetas escaparían a este calificativo, tan frecuente en las historias de la filosofía, como poco meditado.

También se ha acusado a Ibn 'Arabī de panteísta por admitir, en pura teoría, la sucesión indefinida de los mundos. "También es evidente —escribe— que cada parte del mundo puede llegar a ser causa de la existencia de otro mundo, no más perfecto, pero sí semejante a aquél, y esto indefinidamente. En efecto, la línea de la circunferencia está formada de puntos tan próximos entre sí, que es imposible exista entre dos de ellos... un tercero, a causa de que los espacios por ellos ocupados están inmediatamente contiguos. Ahora bien, cada uno de esos puntos [de una circunferencia] es capaz de engendrar una nueva circunferencia [si se les toma como centro]; de la cual [circunferencia], a su vez, podrá afirmarse lo mismo que de la primera, y así indefinidamente, puesto que no cabe admitir término ni límite en el mundo". Sin embargo, aunque lógicamente no repugna que la voluntad de Dios pudiese crear mundos infinitos, Ibn 'Arabī dice que la modalidad de la creación está condicionada al acto creador de Dios. Pero la pura hipótesis de la creación infinita no obliga a admitir una modificación en el Ser de Dios. Lo mismo que desde el centro del círculo se pueden trazar infinitos radios, sin que el centro experimente cambio alguno, del mismo modo pueden crecer hasta el infinito los seres creados, sin que se modifique la Esencia divina. "Del Unico [ser] *permanente* —dice Ibn 'Arabī— nace la muchedumbre [de los seres creados], sin que El se multiplique esencialmente, pues es un error absurdo el de los que afirman que del [Ser] Unico sólo puede proceder una cosa." E Ibn 'Arabī no sólo niega esta tesis neoplatónica, sino que afirma claramente que el mundo no se produce *ex necesitate naturae,* sino por un acto de la Voluntad divina, ya que cada uno de los radios que salen del centro del círculo "es la manera particular cómo cada ser proviene de su creador, es decir, su razón *(logos),* a la que se refiere aquel texto alcoránico: *solamente tenemos que decir, cuando queremos una cosa, "se" y existe.* Luego la Voluntad divina está también representada en el radio."

g) *El mundo de la creación.*—Así, pues, Dios es el Unico Ser Necesario *per se* que confiere libremente el ser a todo lo posible, que en el hecho de su existencia lleva grabadas las huellas de la Verdad Divina, por las cuales, siendo el Ser Oculto, es el Ser Presente, porque le conocemos a través del ser de las criaturas. El modo como ha conferido el ser a estas criaturas es la comunicación en forma radial. "El número de los círculos nacidos del primero —escribe— es exactamente igual... al de los tesoros (o *ideas*) de los géneros... Los [círculos] que de estos [géneros] se producen indefinidamente son los círculos de los infinitivos individuos que a dichos géneros corresponden. A su vez, el círculo del individuo sirve como guía para encontrar una cosa que se llama especie, que es lo comprendido entre el género y el individuo. Dentro de las especies nacen otras y otros, pero ya de un modo limitado, porque la especie sólo puede ser conocida mediante los individuos, siendo como es un algo inteligible que se halla entre estos [individuos] y el género más común." Estos seres creados se dividen en dos grupos esenciales: el ser material o físico, que representa lo que el ser posible tiene de oscuridad, y el ser espiritual o alma, que es lo que hay de luz en el ser posible; así la posibilidad pertenece a la materia y todos los seres creados tienen que estar compuestos de materia y forma. "La diversidad de seres depende, por tanto, de la distinta aptitud o disposición que las formas tienen para recibir el alma [universal]. Si la forma es elemental... y aparece el movimiento y la sensibilidad, [lo engendrado] se llama *animal.* Si la sensibilidad no se manifiesta... sino que únicamente aparece movimiento, se llama *vegetal.* Si no aparece ninguna de ambas cosas... se llama... *mineral.* Si es forma producida por el movimiento de las esferas celestes, se llama *elemento,* que son de cuatro especies. Estos cuatro elementos producen una forma adecuada y bien proporcionada, que se llama *cielo,* el cual tiene siete *bóvedas*; sobre estas, siete formas emite el Misericordioso un soplo y les infunde una vida que el sentido no percibe, pero que ni la fe ni el alma pueden negar... Cada uno de los puntos de esos cielos, en el cual aparezca el brillo, se llama *astro.* Así, pues, surgen los astros y muévense con ellos sus esferas, viniendo a ser como los animales en lo que de brillo tienen y como los vegetales en lo que tienen de movimiento." El mundo de la creación se ha producido mediante la recepción por la materia como pura posibilidad, de la forma espiritual como ser. En lo que el mundo tiene de ser, no se diferencia de Dios; pero, por lo demás, es un

cosmos creado por Dios y distinto de él, animado por el Alma Universal. El conocimiento humano sólo ve en los seres creados lo que tienen de peculiar; pero la Ciencia iluminativa, por el contrario, sólo ve en las criaturas lo que tienen de Dios: el ser; que de todos modos "es nada en su mismo ser, porque no es El".

La creación se cierra con una criatura singular: el hombre, que si bien es el último de los seres creados, es también el primero en categoría de las criaturas, gracias a su espíritu. En el hombre se manifiestan todas las formas del mundo, ya que "es una verdadera y exacta copia del universo..., en el sentido de que en el hombre hay algo de los cielos, bajo cierto aspecto, algo de la tierra, y así todas las cosas del mundo, aunque no en todos los aspectos de ellas; porque el hombre, considerado en relación con cada una de las criaturas, no se llama cielo, ni tierra, etc.; pero sí se dice que en él hay algo semejante al cielo, o la tierra, aire, agua, fuego, etc. En este sentido, es [el hombre] una copia del mundo." El microcosmos humano está gobernado por el alma, capaz de recibir las formas intelectuales procedentes del Intelecto separado y que actúa por medio de intelecciones puras, que conducen a la *luz de la ciencia,* o por medio del puro movimiento, que origina la acción. Además, el alma humana puede recibir la inspiración divina, que puede conducir al hombre hasta el más excelso grado constituido por el conocimiento profético.

Respecto a la índole concreta de los fenómenos psíquicos del alma, el pensamiento de Ibn ʿArabī no presenta ninguna novedad, respecto de las tesis neoplatónicas musulmanas, salvo en el caso del éxtasis, que ha examinado con especial cuidado. Para Ibn ʿArabī, el éxtasis consiste en un proceso de limitación de la conciencia hacia el mundo exterior, para que pueda concretarse sobre el mundo espiritual, hasta llegar a la concentración de la mente en una sola idea: Dios, suprimiendo poco a poco en todas las criaturas la oscuridad que les pertenece (o sea, los caracteres de lo meramente posible), hasta sólo ver en ellas lo que tienen de luz (o sea, de Dios). Este proceso tiene seis grados: 1.º Pérdida de la conciencia de la índole particular de los actos humanos, que se ven ahora como efectos de una causa única: Dios. 2.º Pérdida de la conciencia del carácter peculiar de las facultades humanas, que se reducen a ser instrumentos de Dios. 3.º Pérdida de la conciencia de la propia personalidad, que es sustituida por Dios. 4.º Pérdida de la conciencia de que es Dios quien actúa en él. 5.º Pérdida de la conciencia de las relaciones que Dios mantiene

con el mundo; y 6.º Pérdida de la conciencia de los atributos divinos y pura presencia de Dios como Ser Absoluto.

h) *La iluminación mística.*—Sobre la doctrina del éxtasis místico se apoya la teoría de la iluminación, cuya concepción arranca del paralelismo establecido por Ibn 'Arabī entre los fenómenos ascéticos y la vida mística. Todo fenómeno místico —salvo el más elevado de la intuición esencial de Dios— se encuentra situado entre dos fenómenos ascéticos, que operan como antecedente y como consecuente. Pero el fin de este paralelismo es alcanzar la unión mística, que se produce por la acción de la gracia, que para Ibn 'Arabī "es —escribe Asín Palacios— una luz y una ayuda de Dios al hombre, para que éste, conforme sus actos con la ley divina. Su concepto implica, por ende, un doble auxilio, iluminativo y operativo, como en la teología cristiana, de la cual es eco bien claro. No sólo para la salvación del alma es necesaria, sino en general para todo acto bueno, aunque sólo lo sea con bondad natural, y para lograr toda morada mística, aun la más alta. Es más: coincidiendo con San Agustín, Ibn 'Arabī declara paradójicamente que es indispensable la gracia, hasta para desearla y pedírsela a Dios". Y, como ha subrayado Asín Palacios, Ibn 'Arabī conoce incluso la división de la gracia en iluminante y operatoria, natural y sobrenatural, directa y mediata, etc. Conseguido por ella el estado de unión mística, el alma puede recibir seis grados sucesivos de revelaciones: 1.º La especulativa, propia del intelecto, que hace conocer las ideas. 2.º La contemplativa, que pertenece al corazón y enseña las luces de la contemplación. 3.º La inspirada, peculiar de lo más íntimo del alma, que muestra los misterios de la Providencia. 4.º La espiritual, típica del espíritu, y descubridora de los secretos de la Vida Eterna y de los hechos futuros, pasados y ocultos; y 5.º La Secreta, privativa del misterio, que alumbra los misterios de los atributos divinos de la hermosura y la majestad, que producen un deseo irreprimible de permanecer en la unión con Dios. La iluminación divina enciende en el alma el rescoldo del fuego del ser, avivado por el brillo de la Luz Divina, que transforma el alma de un modo tan radical que se convierte en moradas tan inefables que es imposible describir, y que Ibn 'Arabī intenta expresar por medio de la acumulación de imágenes que sugieren la iluminación divina, la presencia de Dios y el estado de unión amorosa. Este supremo amor, fruto de la virtud ética, es la meta definitiva, cuya morada se alcanza

tras de las nueve siguientes: 1.° Imitación de la virtud del Profeta. 2.° Penitencia. 3.° Limpieza de corazón. 4.° Caridad fraterna. 5.° Paciencia en la adversidad. 6.° Gracias por los beneficios. 7.° Presencia de Dios. 8.° Combate espiritual. 9.° Amor a las criaturas, como espejos de Dios.

i) *El sentido del amor.*—La culminación de la unión mística con Dios en el inefable amor divino hace que Ibn 'Arabī se haya preocupado de fundamentar toda una teoría del amor divino, que apoya en una sublimación de las características y causas del amor humano. El primer grado amoroso que podemos conocer, dice Ibn 'Arabī, es la *simpatía (hawà)* o inclinación amorosa, que conduce a la aparición súbita del amor por una simple mirada, por unas palabras o por un favor recibido; en su "versión a lo divino" nace por la fe en los preceptos divinos, que así son amados por el hombre. El segundo grado es el *afecto (ḥubb)*, que se produce cuando advertimos la simpatía y consentimos con plena conciencia en ella, concentrando nuestra atención solamente en el objeto amado; en el amor divino, es preferir a Dios sobre todas las cosas. El tercer grado es la *pasión amorosa ('išq)*, que se adueña totalmente del alma, fijándola en el ser amado y cegándola para las demás cosas. El cuarto y definitivo es el *cariño (wadd)*, que consiste en la constancia y permanencia de la pasión amorosa. El amor, por tanto, es un deseo de unirse permanentemente al ser amado, de tal modo que ni aun el cambio del objeto del amor lo desarraiga. "Para el amante —escribe Ibn 'Arabī— el objeto del amor es un acto volitivo, que tiende necesariamente a la unión con tal ser individual determinado, sea el que sea; si es un ser que por su naturaleza puede ser abrazado, el amante ansiará abrazarlo; si es capaz de unión sexual, amará unirse a él en matrimonio; si es capaz de unión de amistad, deseará entablar con él estas relaciones. Pero, en todo caso, su amor tenderá a *algo de dicha persona,* lo cual no existe en aquel momento, y cabalmente eso que no existe es lo que excita a ir al encuentro de esa persona y a verla. El se imagina que su amor tiende a la *persona en sí misma,* y no es así; porque si amase a la persona, es decir, si amase la realidad objetiva de esta persona, en sí misma considerada, seríale de todo punto inútil la adhesión del amor a ella, así considerada... Cuando amamos la compañía de una persona, o su conversación, o su trato, o besarla y abrazarla, si al fin llegamos a conseguir eso que amamos, no por eso cesa nuestro

amor..., pero el objeto al cual se adhiere tu amor no es aquello que ya has conseguido, sino la duración, la persistencia de eso mismo..."

El amor divino participa de estas características, pues al mismo tiempo es amor espiritual y amor físico; pues en tanto que Dios crea y esparce la bondad de su Ser, su amor es espiritual, y en cuanto su amor es su bien, su amor es físico. El amor divino es un atributo eterno de Dios, causa de la expansión del ser, de la creación y aun del amor de las criaturas. El amor del hombre a Dios puede ser físico, cuando se ama a Dios por los beneficios recibidos, y espiritual, cuando se ama a Dios por Dios mismo, conduciendo al hombre a un estado inefable en que ni siente ni recuerda nada, ni piensa otra cosa sino en Dios, sin que el alma llegue a saciarse de este amor. Incluso, como ya observó Asín Palacios, hasta el mismo amor sexual "elévase a la más alta idealidad, para servir de noble símbolo al amor místico. Con audacia sublime, Ibn 'Arabī afirma que es Dios quien a todo amante se le manifiesta bajo el velo de su amada, a la cual no adoraría si en ella no se representase a la divinidad, pues el Creador se nos disfraza para que le amemos, bajo las apariencias... de todas las amables doncellas cuyos físicos atractivos los poetas cantaron." Así, siguiendo la interpretación neoplatónica, judía y cristiana, de las expresiones eróticas del *Cantar de los Cantares,* Ibn 'Arabī —escribió su cancionero amoroso, el *Intérprete de los amores,* que luego analizó alegóricamente en un comentario en prosa, el *Tesoro de los amantes,* con un sentido semejante a lo que luego haría el Dante en el *Convivio* y San Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual.* Ibn 'Arabī emplea las metáforas más atrevidas sobre el amor y el placer sexual, para describir los misterios del amor divino, hasta alcanzar la más alta cima mística, la renuncia a los carismas, para amor a Dios por Dios mismo, sin esperanza ni deseo de recompensa. Así, como luego haría el autor del *Soneto a Cristo crucificado,* Ibn 'Arabī llega a escribir:

Son para mí del cielo las delicias
igual que los suplicios del tu infierno:
el amor que me tienes no se amengua
con el castigo, ni lo aumenta el premio.
Todo aquello que Tú de mí prefieras,
eso sólo amaré, tan sólo eso.

3. *Ibn Sab'īn de Murcia (1216-1271)*

a) *Vida y escritos de Ibn Sab'īn.*—Otro de los pensadores que ponen de manifiesto la continuidad de la tradición neoplatónica es Ibn Sab'īn, famoso en Occidente por sus *Respuestas a las "Cuestiones Sicilianas"*, propuestas por Federico II. Su nombre completo era Muḥyī al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq bn Ibrāhīm bn Muḥammad bn Naṣr bn Muḥammad al-Mursī al-Riqūṭī al-Išbīlī al-Ṣūfī Quṭb al-Dīn bn al-Dāra Ibn Sab'īn, y había nacido en el valle de Ricote, cerca de Cieza, en el reino de Murcia, el año 613 h. (1216-1217 de J. C.). Su familia, que gozaba de excelente posición, remontaba su origen hasta el califa 'Alī, aunque algún historiador le atribuye un linaje visigodo. Su formación fue esmerada, estudiando humanidades, el *Alcorán,* teología, jurisprudencia y filosofía, y se educó en el pensamiento *ṣūfī* con el maestro Isḥāq bn al-Mar'a bn Dahhāq, autor de un comentario del *Maḥāsin al-Maŷālis* de Ibn al-'Arīf y, por tanto neoplatónico. Cuando aún era joven se trasladó a Ceuta, acompañado ya de algunos discípulos, y residiendo en una *zāwiya* (cenobio), donde se consagra a las prácticas ascéticas. Fue entonces cuando el gobernador de Ceuta, Ibn Jalāṣ, le dio el encargo de contestar a la carta que Federico II de Hohenstaufen había enviado al sultán almohade Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid al-Rašīd (1232-1242). La "respuesta" de Ibn Sab'īn iba a hacerle famoso para siempre, pero le obligó a salir de Ceuta, al ser acusado de heterodoxia. Entonces marchó a Vélez de la Gomera, Bujía y Gabes; pero los alfaquíes volvieron a la carga, a instancias del de Túnez, Abū Bakr ibn Jalīl al-Sakūnī, e Ibn Sab'īn abandonó el Africa del Norte y se trasladó a Oriente, primero a Egipto y después a La Meca, donde, basándose en su hipotético linaje *qurayšī,* encontró el apoyo de Abū Numay Muḥammad I (1254-1301), fundador de la casa jerifina de La Meca, y del rey del Yemen, al-Malik al-Muẓaffar Šams al-Dīn Yūsuf I (1249-1294). En La Meca vivió en paz, haciéndose *šī'ī* y curando al jerife de una fractura de cráneo. Cuando Abū Numay decidió reconocer la soberanía del sultán al-Mustanṣir, Ibn Sab'īn se encargó de redactar el documento, con el secreto designia de congraciarse con el sultán y regresar al Occidente; pero como esta maniobra no tuviese éxito, siguió en La Meca hasta su muerte, que debió ocurrir el año 668 h. (1271 de J. C.), a los cincuenta y cinco años de edad, según

unos por haberse abierto las venas, por imitar una muerte filosófica o por desear verse ante Dios, como dicen algunos de sus biógrafos; según otros, por haber sido envenenado por orden del rey del Yemen.

Es muy difícil reconstruir la verdadera personalidad de Ibn Sab'īn, pues sus biógrafos oscilan entre llamarle el más sabio y santo de los hombres, a calificarle del más perverso de los mortales. Pero, dejando aparte pequeños detalles, no cabe duda que fue un hombre culto, inteligente y erudito; su estilo literario es, sin embargo, muy deficiente y retórico, quizá por ser hombre más amigo de la improvisación que de la ciencia verdadera. Además, la ignorancia y la intransigencia de los alfaquíes le obligó a una cautela extraordinaria, pese a lo cual no le faltaron los conflictos, aunque se viese compensado por sus numerosos discípulos que popularizaron sus doctrinas. Se le atribuyeron los tradicionales "calificativos" de panteísta, negador del carácter definitivo de la revelación coránica, de ateísmo y de negar la eficacia de la oración; pero sus discípulos nos dicen que fue magnánimo, virtuoso, asceta verdadero, caritativo y liberal, y la tradición musulmana lo vindicó y lo consideró como hombre favorecido por la gracia divina; y algún autor latino pone en boca de todo un Papa un elogio de Ibn Sab'īn. Sin embargo, tampoco hay que rechazar que fuera un carácter voluntarioso y aun soberbio, pues las *Cuestiones sicilianas* lo pone de manifiesto, y, en este caso, cabe que los juicios despectivos que se le atribuyen sobre otros pensadores pudiesen ser ciertos. Su obra escrita fue muy amplia, aunque aquí sólo deben citarse dos obras, capitales para comprender su pensamiento filosófico: las famosas *Respuestas yemeníes a las "Cuestiones sicilianas" propuestas por Federico II (Aŷwiba yamaniyya 'an as'ila ṣaqaliyya)* y el *Libro del bagaje [intelectual] del gnóstico (Kitāb Budd al-'ārif)*. La primera de estas dos obras es la que ha alcanzado mayor popularidad en el Occidente, habiendo planteado graves problemas críticos, incluso el de la autenticidad del texto tal como ha llegado a nosotros, pues aunque la paternidad de las *Cuestiones sicilianas* no puede regatearse a Ibn Sab'īn, tampoco puede aceptarse que la redacción actualmente conocida sea la misma que envió a Federico II, por razones de estilo, narración, locuciones impertinentes, remitirse a posteriores explicaciones personales, etc., como en otro lugar he analizado con detalle. Por tanto, el texto árabe actual debe ser una versión "corregida y aumentada" para el mundo musulmán.

b) *El neoplatonismo de Ibn Sab'īn.*—El pensamiento de Ibn Sab'īn sintetiza elementos filosóficos y doctrinas místicas en un conjunto doctrinal típicamente esotérico, por medio de un método peculiar que consiste en hacer "exposición" seguida de una "explicación en *profundidad*" *(taḥqīq).* Como el profesor Massignon ha señalado, estos dos aspectos se reflejan incluso en el estilo de Ibn Sab'īn, cuyos textos expositivos son mucho más claros que los esotéricos, pero de todos modos, no es nada nuevo lo que se expone o se oculta en ellos. Lator ha señalado las semejanzas existentes entre el pensamiento de Ibn Sab'īn y la *Enciclopedia* de los Ijwān al-Ṣafā', desde el prólogo del *Budd al-'ārif* hasta la terminología lógica, pasando por la doctrina de la definición, los seis predicables (en lugar de los cinco tradicionales) y hasta alguna página de las *Categorías,* copiada literalmente, proceden de la *Enciclopedia* de los Ijwān al-Ṣafā'. A esta influencia hay que añadir la de Plotino, a través de la *Pseudo-Teología* de Aristóteles y la de Proclo por medio del *Liber de Causis,* del que a veces copia párrafos y aun artículos enteros, habiendo recogido Lator unos veinte fragmentos, todos muy importantes y algunos muy extensos. En cambio, la mayoría de las citas de Aristóteles, Platón, al-Fārābī, Avicena, etc., son de segunda mano, lo que no impide que los juzgue con muy poco aprecio, acaso por el hecho mismo de que bien poco era lo que sabía de ellos; claro está que Ibn Sab'īn se excusa del carácter de su obra diciendo que no tiene tiempo, que no quiere ser pesado, que ya lo aclarará, etc. Así la pequeña enciclopedia filosófica que puede formarse con los textos de las *Cuestiones sicilianas* y del *Budd al-'ārif* presenta muy pocos elementos originales; la lógica está tomada de la *Enciclopedia* de la Ijwān al-Ṣafā' y se reduce a la *Isagoge* de Porfirio y a los cuatro primeros libros del *Organon,* omitiendo toda la doctrina aristotélica de la demostración, que sustituye por una divagación neoplatónica sobre la definición. Precisamente en esta parte aparece una relativa novedad y es un grupo de "científicos", a los que Ibn Sab'īn llama *muqarrab,* nombre tradicional de los ángeles más cercanos al trono divino, que los *ṣūfíes* daban a los fieles más próximos a Dios. Para Ibn Sab'īn, los *muqarrab* son los discípulos iniciados en el saber *ṣūfī* y que viven una conducta social mística. La fuente de esta doctrina, de claro origen neoplatónico, pues aparece en Ḏū-l-Nūn al-Miṣrī, debe ser Ibn 'Arabī o Ibn al-'Arīf, el primero de los cuales llama *muqarrab*

a los que están en un estado intermedio entre la profecía y la santidad.

Tampoco es más original la metafísica de Ibn Sab'īn, que se reduce a una síntesis de la teoría neoplatónica de la emanación. Dios es la Causa Primera, de la que proceden todas las cosas; el Ser Primero crea desde la eternidad, de acuerdo con la ley universal eterna, y esta relación que une a las criaturas con el creador es la causalidad primera, única auténtica, ya que la causalidad segunda es meramente negativa; por tanto, los efectos producidos por Dios son necesarios y *per se*, y los producidos por las criaturas, posibles y *per accidens*. Dios, además, es el Bien Puro, de cuya excelencia procede el ser y bien de todo lo creado; las cosas, por el contrario, están caracterizadas por su esencia *(anniyya)*, que tiene como constitutivos a los números y la tridimensionalidad. Esta concepción la alcanzamos por la exposición filosófica superficial, como dice Ibn Sab'īn; pero, si planteamos el problema no desde el conocimiento que va de lo inferior a lo superior, sino desde la ciencia auténtica, partiendo del *Uno* llegamos al conocimiento de lo que deriva de él. Es entonces cuando dice Ibn Sab'īn que hay una cierta parte de la filosofía que se acerca a su modo de conocimiento preferido, y es nada menos que la célebre *Ḥikmat al-Mašriqiyya* (filosofía oriental), que tanto está dando que hacer a los avicenistas.

c) *El tema de la "filosofía oriental"*.—El texto de Ibn Sab'īn que plantea el problema de la "filosofía oriental" dice: "Y esta [ciencia] de la cual he hablado contigo es la conocida por *Ḥikmat al-Mašriqiyya*, y no quiero decir con ello que la cultive porque la acepte incondicionalmente, sino *porque es la que está más cerca de la verdad que las demás*." Como era de esperar, Ibn Sab'īn no nos dice qué quiere designar con el término *Ḥikmat al-Mašriqiyya*, pero la acerca al menos a su filosofía, o sea al neoplatonismo popular, cuyas fuentes son la *Pseudo-teología* de Aristóteles, o sea Plotino, el *Liber de Causis*, o sea Proclo, el *Pseudo-Empédocles* (Plotino, Proclo, Filón, etcétera), los *Ijwān al-Ṣafā'*, Ibn al- 'Arīf, Ibn 'Arabī, etc. Además, se atribuye a Ibn Sab'īn un libro *sobre las letras*, e Ibn al-Jaṭīb le atribuye haberse dedicado a la magia de las letras. El propio Ibn Sab'īn llegó a decir que el misterio del *Alcorán* residía en las letras que inician los *sūras* del Libro Santo. Por tanto, aunque el término *filosofía oriental* tiene un cierto sentido geográfico, como han estudiado Mlle.

Goichon y M. Pinés, también debe tener un sentido doctrinal de *orientación,* que suelo designar como sentido *simbólico,* para evitar compromisos doctrinales, como aparece en las célebres *risālas* de Avicena *(Del Pájaro,* de *Ḥayy ibn Yaqẓān* y de *Salāmān* y *Absāl),* estudiados por el profesor Corbin y Mllè. Goichon. Cabe preguntarse si se trata de la concordancia entre *"filosofía" griega* y *"sabiduría" no griega,* pues no quiero escribir *semítica* por razones históricas, etnográficas y geográficas evidentes; pero éste es un problema en el que pesan mucho las preferencias personales de los críticos. Indudablemente, en el programa de la supuesta *filosofía oriental* debían entrar ciencias de tradición no peripatética, y el profesor Massignon ha indicado que uno de estos temas era el simbolismo de las letras, que también aparece en Ibn Sab'īn. Pero, agrega Massignon, "frente a la opinión generalmente extendida y defendida obstinadamente por los ocultistas, no ha sido en hebreo (judaísmo) donde ha empezado la sistematización del sentido simbólico de las letras, sino en griego (influencia aramea), en la cristiandad de Asia, y la Cabala judía, que se inicia con el *Sefer Yetsira,* parece depender del *Ŷafr* árabe del Islam *šī'ī* extremista". Seguramente Avicena no se inspiró directamente en las fuentes gnósticas helenísticas, sino en la gnosis *ismā'īlī.* Por tanto, la *filosofía oriental* debía incluir el pensamiento no peripatético, gnosis, simbolismo, sentido esotérico de las letras, como fruto espontáneo del *espíritu profético,* y el pensamiento de Ibn Sab'īn, salvadas las distancias, entraría dentro de esta *Ḥikmat al-Mašriqiyya* como un eco, tardío en el tiempo y mediano en calidad, de este inquietante saber.

4. *Ibn Jaldūn (1332-1406)*

a) *Vida y obras.*—La última figura de importancia del pensamiento filosófico árabe es Ibn Jaldūn, que, sin ser filósofo *sensu stricto,* ocupa un puesto excepcional en el pensamiento humano. Ibn Jaldūn es, ante todo, un gran historiador de "los siglos oscuros" del Africa del Norte; pero, además, ha sido el único que, entre San Agustín y Hegel, ha sabido plantearse el problema de la historia universal. Para poder realizar esta labor, Ibn Jaldūn unía a su formación filosófica —no demasiado profunda, pero sí lo suficientemente extensa (neoplatónicos, al-Fārābī, Avicena, Averroes)— una base em-

pírica formidable. Esto hace que Ibn Jaldūn —que en otras obras es un historiador al estilo clásico del Islam, cargado de datos que se amontonan sin el menor sentido sistemático y crítico— se sienta como fatigado de las historias al uso de su tiempo y acometa en sus célebres *Prolegómenos* la investigación de toda una auténtica filosofía de la historia. Esto ha hecho que se haya comparado la actitud de Ibn Jaldūn con la del hombre occidental renacentista, aunque sin razón suficiente, ya que Ibn Jaldūn sigue siendo el tipo clásico del "sabio" musulmán, que está firmemente convencido de que el Islam constituye la auténtica *ciudad ideal*. Pero a la idea de una historia universal —principio que siempre existió en germen en el pensamiento musulmán, como en el judío y cristiano—, Ibn Jaldūn ha agregado el principio empírico de que la historia presupone una integración de los factores que nosotros llamamos sociológicos. Para comprender la novedad y la eficacia de la posición de Ibn Jaldūn es preciso conocer directamente el tipo de historia cultivado por los historiadores musulmanes, que tiende siempre hacia la más fría acumulación de datos, generalmente ordenados cronológicamente y con una precisión que asusta. Cuando se lee una crónica musulmana, la primera impresión es que sus autores parece como si consignasen los datos para que fuesen aprovechados por los historiadores actuales, acumulando nombres, datos, fechas y circunstancias, como si no les importasen un comino, y cuando un historiador hace otra cosa y quiere "sacar lecciones", es que se trata de un "aficionado", como sucede con las *Memorias* de ʻAbd-Allāh de Granada, último rey de la dinastía *zīrī*, pues el destronado monarca no quería hacer historia, sino *justificarse* ante sus nuevos señores, los almorávides. La genialidad de Ibn Jaldūn, por tanto, es innegable, tanto que tras él los historiadores árabes vuelven al analismo tradicional, como al-Maqqarī, que viviría dos siglos después.

Había nacido Ibn Jaldūn en Túnez, el año 1337 de J. C., y era originario de una familia árabe, ligada a los omeyas, que había vivido en la España musulmana, en Sevilla, y que después emigró al norte de Africa. La muerte de sus padres, antes de que Ibn Jaldūn cumpliese los veinte años, le obligó a entrar bien joven en la vida política, como secretario de la corte *ḥafṣī* primero y de la *marinī* después, alternando pequeños períodos de tranquilidad con otros más largos de desgracia, persecución y encarcelamiento. Esta vida le lleva errante por Túnez, Argelia y Marruecos, pasando el año 1362 a España, pri-

mero a Granada y después a Sevilla, como embajador del rey granadino cerca de don Pedro el Cruel; este último propuso a Ibn Jaldūn que entrase a su servicio, prometiéndole la devolución de los bienes que fueron de sus antepasados. Ibn Jaldūn no debió aceptar, pues poco después volvió al norte de Africa, viviendo ocho años con los nómadas semibandoleros y marchando finalmente a Egipto, donde fue *qāḍī mālikī* y donde también sufrió alternativas siempre desgraciadas, perdiendo varias veces su cargo, así como a su familia en un naufragio. Más tarde, marchando con la corte egipcia al encuentro de Tamerlán, al escapar de Damasco, fue hecho prisionero por aquél, salvando su vida por sus extraordinarios conocimientos sobre la familia del príncipe oriental, que demostró durante una comida con el gran conquistador mongol. Tamerlán le propuso que entrara a su servicio, e Ibn Jaldūn aceptó con la condición de pasar antes por El Cairo, para recoger sus libros; autorizándole Tamerlán a partir. Como era de esperar, Ibn Jaldūn se quedó en El Cairo y, por vez primera, tuvo suerte, pues Tamerlán tomó poco después a Damasco por asalto y mandó ejecutar a todos sus habitantes. Murió Ibn Jaldūn en El Cairo el año 1406 de J. C. La obra escrita de Ibn Jaldūn es considerable y extraordinariamente importante desde el punto de vista histórico, pero en lo que se refiere a la historia de la filosofía, la única que es preciso consignar son sus famosos *Prolegómenos (Muqqadima).*

b) *Formación filosófica.*—La formación cultural de Ibn Jaldūn es la tradicional del mundo musulmán, a la que se agrega su extraordinaria experiencia vital; pero, pese a algunos juicios críticos, un poco precipitados, que han querido negar cualquier relación positiva de Ibn Jaldūn con la filosofía, el gran historiador se formó en las disciplinas filosóficas, a las que designa con el título de "Ciencias de la filosofía y la sabiduría" *('Ulūm al-falsafa wa-l-ḥikma),* en las que incluye la lógica, la física, la metafísica y las matemáticas, que forman el *'umrān,* saber común de todos los hombres, que puede ser utilizado por los historiadores, pese a que encierre una relativa peligrosidad. Pero, dejando aparte ese peligro, la filosofía es extraordinariamente útil para el historiador, que precisa del método filosófico, que debe estructurar la historia como una disciplina filosófica y que no puede desconocer los principios ontológicos y físicos. Según el profesor Macdonal, la posición de Ibn Jaldūn representa una actitud cercana a la de Algacel, cuya influencia en Ibn Jaldūn es evidente, ya que el his-

toriador norteafricano recomienda las obras de Algacel y, concretamente, el *Tahāfut*. Pero a la influencia de Algacel hay que unir una especie de "prevención" empírica contra la filosofía peripatética musulmana, muy típica —como después se verá— del modo de pensar de Ibn Jaldūn. La filosofía es un producto de la civilización, del hombre aburguesado, acomodaticio y descreído de las grandes ciudades; las doctrinas filosóficas, cuando se divulgan, contribuyen a debilitar la religión, que es el principal apoyo del Estado; y el común de los ciudadanos del Estado fuerte no precisan de la filosofía, ni para vivir ni para salvarse, pues la felicidad procede de Dios y el conocimiento filosófico sólo tiene utilidad para los políticos y los historiadores.

Después de esta explicación de Ibn Jaldūn no es de extrañar que su formación filosófica, aunque reducida, tenga su importancia en su labor de historiador; además, no es tan exigua como algunos críticos han supuesto. Así, cita a al-Fārābī y, al menos de segunda mano, debió de conocer algunas de sus obras, pues utiliza los conceptos y las expresiones habituales de la concepción política del pensador oriental. A Avicena lo conoce bastante más, y cita el *Šifā'*, *Naŷāt* y *al-Mabda' wa-l-ma'ād*; en cambio, pese a citar a Avempace, no demuestra haber leído el *Régimen del solitario*. Y aunque no siente ninguna simpatía por Averroes, conoce relativamente bien su filosofía, pues ha utilizado alguno de los *Comentarios*, aunque no el de la *República*, y utiliza algunos de los argumentos contra los *mutakallimīes* del *Tahāfut*. A base de estos conocimientos, Ibn Jaldūn realiza una síntesis filosófica, cuyo valor intrínseco es muy reducido, pero que encierra el extraordinario interés de ser la base de su sociología y de su filosofía de la historia, que arranca de la concepción clásica del hombre como culminación del cosmos. Este hombre es un animal sociable, que da origen a la sociedad civil fundamental, que es la *madīna*, el Estado, diríamos nosotros, que está constituido por un grupo social homogéneo apoyado en la doble necesidad psíquica y biológica. Esta sociedad se levanta sobre dos principios fundamentales: la experiencia vital y el principio de autoridad; este último da lugar a la *'aṣabiyya* o espíritu de cuerpo, que constituye la auténtica nobleza humana. Pero, aparte de estos principios, los pueblos que poseen el tesoro de la Verdad Revelada tienen también los preceptos de la Ley Divina, que jalonan el camino de la vida moral, y de la cual se derivan las demás leyes, cuyo exacto cumplimiento compete a los *califas*.

Estos principios legales emanan del *Alcorán,* los *hadices* y los testimonios de los "Compañeros" del Profeta y de los cuatro primeros califas ortodoxos. Por tanto, y fuera del marco de un Islam ideal, no cabe ningún *Estado ideal,* cuyo estudio sería meramente utópico; e Ibn Jaldūn, en su acendrado positivismo, afirma tajantemente que sólo le interesan los hechos reales: los estados concretos y los regímenes políticos, los principios sociológicos y sus consecuencias prácticas. Por tanto, el gobierno del Estado no corresponde a los "sabios", sino a los que están preparados para el ejercicio activo del poder, que son aquellos que se apoyan en la religión y en la *'aṣabiyya* o espíritu de cuerpo. Sólo el ejercicio activo del poder fundamenta y da solidez al Estado, mediante la voluntad de poder de los hombres enraizados en la *'aṣabiyya,* que son, ante todo, los nómadas.

c) *El positivismo histórico de Ibn Jaldūn.*—Sin embargo, el positivismo histórico de Ibn Jaldūn tiene unos límites muy concretos, en tanto su aplicación se ciñe sólo a un espacio histórico-geográfico muy limitado, no aprovechando la experiencia de sus conocimientos del mundo cristiano, ni de la vida ciudadana de Egipto, como señaló hace años en su tesis doctoral el profesor Ṭāhà Ḥusayn. Además, este positivismo histórico no lo aplica a la *Historia de los bereberes,* ni a su *Historia Universal,* y la excusa que parece querer dar, que es su falta de conocimiento, parece de tipo retórico, ya que los conocimientos históricos de Ibn Jaldūn no son tan escasos como pudieran suponerse; y el profesor Levi della Vida ha señalado la utilización, y bien inteligente por cierto, que hizo Ibn Jaldūn de la *Historia* de Orosio, que había sido traducida a petición de al-Ḥakam II, cuando aún era príncipe heredero, por el juez de los cristianos de Córdoba y por Qāsim ibn Aṣbag. Precisamente esta obra, que había sido completada hasta la conquista de España por los árabes, con textos de San Isidoro y de *la Continuatio Isidori Hispana,* incluía el famoso "prólogo" de Orosio dedicado a San Agustín. Por tanto, el positivismo de Ibn Jaldūn está reservado a lo que a él le interesaba, y por eso no le impresionó la vida civil de las grandes ciudades del Valle del Nilo, ni la continuidad del Reino de Granada; y al mundo cristiano, que conoció en Sevilla, lo convirtió en un "telón de acero" histórico. Parece como si Ibn Jaldūn quisiera mostrar el reverso del elogio de al-Andalus que había hecho Averroes, que atribuye a nuestras tierras el haber "civilizado" y cultivado a los árabes y bereberes. La

vida ciudadana de la España musulmana, parece querer decir Ibn Jaldūn, lo que hizo fue aburguesar y arruinar a los árabes y bereberes primero, como a los caballeros beduínos almoravides y almohades después. Y como su familia vivió quinientos años en España y él conoció la Granada *nazarī* y la Sevilla de don Pedro el Cruel, hay mucho de resentimiento contra la ciudad en su nomadismo y en su crítica de los campesinos, pues piensa que fueron los causantes de la ruina de al-Andalus.

Un profundo escepticismo político atraviesa toda la concepción de Ibn Jaldūn, que tiene la ideología pesimista y resentida del "emigrado". Pero, hechas estas reservas, Ibn Jaldūn ha trazado de un modo genial las líneas generales en que debe apoyarse toda concepción de la historia, de las que aquí sólo nos interesan las que tienen una significación de interés para la ética y que son: 1.° Valor meramente positivo de los datos históricos. 2.° Finalidad sociológica de la historia. 3.° Voluntarismo político. 4.° Relación negativa entre progreso científico y fuerza política. 5.° Causación meramente positiva y natural de los fenómenos históricos. 6.° El sujeto de la historia no es el individuo concreto, sino el grupo social unido por el "espíritu de cuerpo". 7.° El individuo y el grupo social están condicionados por el medio social —como luego, en cierto sentido, repetiría Carlos Marx— y no por la herencia.

d) *Las bases positivas de la sociedad.*—La sociedad, dice Ibn Jaldūn, es un fenómeno natural que se apoya en dos elementos determinantes: la economía y la seguridad. Sorprende la agudeza de Ibn Jaldūn, no ya por el relativo parentesco de esta concepción con ciertas corrientes sociológicas modernas, sino porque el mayor misterio histórico por desentrañar del mundo histórico musulmán es la absoluta ignorancia de sus principios económicos. En alguna ocasión he señalado que la historia "real" de la España musulmana no podía escribirse hasta que no se estudie a fondo su economía. Ibn Jaldūn es el único historiador musulmán que puede salvarse de esta ceguera para los problemas económicos; y de acuerdo con los factores económico-geográficos clasifica a los hombres en tres grupos: los artesanos, habitantes de la ciudad; los agricultores, que pueblan las aldeas, y los nómadas; estos últimos se subdividen en dos clases, según crien bueyes y carneros, como los turcos y bereberes, o sólo camellos, como los árabes y los kurdos. En el modo de vivir de los pueblos influyen

decisivamente el clima y los recursos naturales, tanto que algunas de las buenas condiciones naturales de los árabes se deben a su vida en el desierto y a su alimentación a base de leche. Por tanto, sólo los nómadas están libres del peligro de la decadencia y poseen auténtico "espíritu de cuerpo", por estar fortalecidos por la vida en el desierto, la escasa alimentación y el deseo de seguridad.

También la psicología individual y social está condicionada por la "forma de vida" impuesta por la necesidad económico-geográfica. Los climas secos hacen a los hombres nobles, duros y esforzados, el desierto los acrisola para la lucha; los climas exhuberantes y ricos los apoltronan y debilitan; la vida ciudadana arruina las fuerzas físicas y morales de los pueblos. El hambre es la gran catapulta que lanza a los pueblos a la conquista, por medio de la guerra, que es un fenómeno tan natural en el orden social como la alimentación en el fisiológico. La posesión de la fuerza, por tanto, es el arma esencial de la política y el único principio en que puede apoyarse la soberanía. El gran instrumento de consolidación de la soberanía y de ejercicio del poder político es la ya citada *'aṣabiyya* o "espíritu de cuerpo", símbolo de la integridad moral, propia de los pueblos nómadas y único óptimo título de nobleza. Pero si el hombre se hace sedentario, entonces la *'aṣabiyya* va debilitándose, y por esto todo imperio sólo dura cuatro generaciones: 1.° La del fundador, pleno de vigor político y moral. 2.° La del continuador, consolidador del poder y debilitador del vigor físico. 3.° La del imitador, que carece ya de fuerza física y moral. 4.° La del liquidador, que ha perdido por la vida cómoda todo vigor físico y moral y es aplastado por una nueva dinastía o un nuevo pueblo más vigoroso.

Las observaciones económicas de Ibn Jaldūn se caracterizan por su objetividad, describiendo los fenómenos elementales de la producción (agricultura, pastoreo, oficios, técnicos, etc.), prescindiendo de todo análisis teórico, para concluir que los caracteres económicos de la sociedad son más estables que los políticos. Por ejemplo, cuando los nómadas se apoderaban de una ciudad y se establecían en ella, en realidad la vida económica de la ciudad era la que permanecía y triunfaba a la postre, aburguesándose los conquistadores. Del mismo modo, la riqueza de un país está siempre en proporción a su población: a mayor población, mayor riqueza. Cuando la riqueza aumenta por la industria, crece también la población, aunque este crecimiento no es en sí un fenómeno demasiado deseable, pues conduce

a la creación de las grandes ciudades a cuyos habitantes no les importa nada perder la independencia ni manchar la pureza de su sangre. Incluso ha dedicado Ibn Jaldūn todo un capítulo a las oscilaciones de los precios de las mercancías que influyen decisivamente en la vida social, descubriéndonos las especulaciones que se producen en los momentos de decadencia política. Ante estos fenómenos, Ibn Jaldūn se declara partidario de una economía inmobilista y poco flexible, del patrón metálico de la moneda y de la restricción del crédito; y al mismo tiempo, aconseja el dirigismo en la industria artesana, que debería tener una reglamentación muy rigurosa, que dejase poco margen a la iniciativa privada. Esta rigidez es indispensable para evitar las especulaciones, pero sólo es posible si va acompañada de una estabilidad política. Cuando esto no sucede, al llegar la inevitable decadencia política, los impuestos aumentan y los campesinos, abrumados por los tributos, abandonan el cultivo de la tierra, y sobreviene el hambre y las epidemias. Sólo cuando una nueva dinastía cambia la dirección política, sobreviene un nuevo período de prosperidad.

Esta concepción de las raíces eminentemente económicas y geográficas de la sociedad humana, conduce a Ibn Jaldūn a una consideración radicalmente behaviorista de la psicología humana. Los caracteres psicológicos de cada pueblo se deben a las condiciones materiales de la vida, pero estos caracteres no son hereditarios, sino que se adquieren por la educación y se fijan por la costumbre, citando Ibn Jaldūn el *Alcoran* en su apoyo, pues Mahoma había dicho: "Todos los niños nacen con las mismas inclinaciones; depende de sus padres el que luego sean judíos, cristianos o adoradores del fuego." Por tanto, la educación y las costumbres proporcionan una segunda naturaleza. Pero estos elementos no hay que entenderlos en sentido exclusivamente espiritual, sino también material, pues los climas cálidos y secos hacen a los hombres alegres, ligeros de espíritu, imprevisores, como en Egipto; los climas más fríos y húmedos producen hombres tristes y muy previsores; y el desierto es la única escuela de moral y valentía que hay en el mundo, por esto los pueblos del desierto han hecho las más grandes conquistas de la historia, más por razones económicas que de otro tipo, como en el caso de los árabes, kurdos, mongoles, almoravides y almohades, porque sus tierras de origen eran tan malas que cualquiera que conquistaran tenían que parecerles mejor. Además, estos pueblos son los únicos que poseen una auténtica fuerza racial, pues su raza no está adulterada y con-

servan los vínculos tribales como el lazo más fuerte que puede unir a los hombres, como les sucedía a los árabes, aunque —y no sabemos si con su poquito de ironía— Ibn Jaldūn señala, a renglón seguido, que esta pureza de raza se debía a que ningún otro pueblo quería participar de la vida de los árabes, y no porque éstos se negasen a adoptar otra forma de vida, que a esto sí que estaban dispuestos siempre que se les presentaba la ocasión. De todos modos, los hechos más importantes de la historia han sido las conquistas de estos pueblos nómadas, como los árabes y los mongoles.

A estos principios materiales debe agregarse, sin embargo, otro de raíz más psicológica: el principio de simpatía y antipatía. Por la primera se consolida y reproduce el tipo de vida mantenido, ya que el niño imita al padre y el inferior al superior; por esto, agrega, "los hombres miran siempre como un ser superior a quien los ha sometido y dominado..., le ven rodeado de todas las perfecciones, o, al menos, se las atribuyen, para no tener que admitir que su sometimiento se ha efectuado por medios ordinarios; adoptan las costumbres de un señor y tratan de parecerse a él en todos los aspectos...". De aquí deduce Ibn Jaldūn que las clases nobles y guerreras no deben vivir en las ciudades, para poder mantenerse diferentes y distantes y evitar que los habitantes de las grandes poblaciones les pierdan el respeto. Por la segunda tendencia, la antipatía, se produce la guerra, que es un fenómeno natural, pues "las guerras y los combates de toda especie no han cesado entre los hombres desde que Dios los ha creado...: su origen [está] en el deseo de vengarse unos hombres de otros... La guerra es natural en el hombre, no hay... ningún pueblo en el que no exista". De la guerra nace el poder político.

e) *Los principios positivos de la política.*—El empirismo histórico de Ibn Jaldūn va a influir también decisivamente en su concepción política. Pero para comprender justamente la posición del gran historiador árabe, no debe tampoco olvidarse que en el siglo XIV los musulmanes no poseían ya un concepto de la soberanía que no fuese la simple posesión de la fuerza. La sucesión de dinastías, sultanes, reyes y príncipes tenía lugar mediante intrigas, revoluciones, asesinatos y guerras más o menos civiles, como el propio Ibn Jaldūn sabía por experiencia propia. En estricta teoría, Ibn Jaldūn es partidario de la monarquía absoluta, que por lo demás fue la única forma política que conoció, aunque debilitada en lo que se refiere al Norte de Afri-

ca, ya que las tribus nómadas jamás se sometían de hecho y los beduínos del desierto eran incontrolables. Pero las poblaciones ciudadanas no intervenían apenas en las luchas, sometiéndose voluntariamente al gobierno de turno y pagándole los correspondientes tributos, que a veces había que entregar también a las tribus nómadas para que las protegieran o al menos no las atacasen.

Sería inútil intentar buscar en Ibn Jaldūn la posibilidad de la existencia de un estado gobernado por una asamblea de ciudadanos y que no dependiera del apoyo de las tribus nómadas. Por tanto, el origen histórico de la soberanía hay que buscarlo en el espíritu militar de los primitivos grupos nómadas, que con su fuerza conquistaron el estado y por ella se mantienen en el poder, aunque por comodidad, o lo que sea, "los hombres —escribe Ibn Jaldūn— no saben o han olvidado cuál es el origen del poder y de las dinastías". Así, los únicos pueblos que podían mantenerse libres e independientes eran las tribus nómadas por las que Ibn Jaldūn muestra su admiración; eran pobres y padecían hambre y miseria, pero tenían el valor de no pagar impuestos, de no dejarse someter por nadie y acababan siempre por vencer de una manera u otra a todos sus enemigos. Por tanto, el que no quiera o no pueda vivir como los nómadas, tiene que acomodarse al régimen político vigente, pues no existe ningún medio capaz de mejorar la situación política, llegando a decir: "El sistema de gobierno fundado sobre la razón se puede aplicar de dos maneras: 1.ª Teniendo en cuenta los intereses del público. 2.ª Teniendo en cuenta los del soberano que hay que sostener en el trono. Dios nos ha dispensado de emplearlo [el sistema fundado en la razón] dándonos la ley musulmana...; esta ley le basta para mantener el bien público y el privado."

La admiración de Ibn Jaldūn por la vida nómada, sin embargo, no es simplemente un ideal burgués "revolucionario", sino que se apoya en un dato sociológico más importante: el "espíritu de cuerpo" de los nómadas. Ibn Jaldūn observó, en aquellos tiempos en que las armas combativas eran idénticas en todos los ejércitos, que la victoria guerrera no se debía a los adelantos de la civilización, sino a la moral combativa, que sólo poseían en grado óptimo los pueblos nómadas. La existencia de estos pueblos, en unas condiciones vitales ínfimas, exige privaciones extraordinarias y una extrema frugalidad; los nómadas, escribe Ibn Jaldūn, "... rechazan con desdén la idea de refugiarse tras las murallas y puertas; bastante fuertes para protegerse

por sí mismos, no confían nunca a otros pueblos el cuidado de su defensa y, siempre en armas, muestran en sus expediciones una gran vigilancia. Retirados en la soledad del desierto y orgullosos de su poder, confían en sí mismos y muestran con su conducta que la audacia y la valentía son para ellos una segunda naturaleza". Esta vida arriesgada es la que desarrolla un ilimitado espíritu de compañerismo, que unido al valor, forman esa especie de solidaridad combativa a la que llama Ibn Jaldūn "espíritu de cuerpo", que puesto al servicio de una causa política, les permite vencer a enemigos más poderosos en número y fuerzas materiales, pero menos unidos.

La posesión del "espíritu de cuerpo" constituye el único auténtico título de nobleza. En cambio, el concepto tradicional de aristocracia de los árabes españoles es fuertemente atacado por Ibn Jaldūn, pues considera que conduce "a la desaparición de todo espíritu de cuerpo entre ellos, y a este cambio es debido... la ruina del poder árabe en este país y... de la dinastía que lo había fundado. Libertados del dominio de los bereberes... estos árabes han perdido el espíritu de cuerpo y de asistencia mutua que lleva al poder y no conservan más que sus genealogías...; se imaginan que con su nacimiento y un empleo en el gobierno se llega a conquistar un reino y gobernar a los hombres...". Por esto, una familia no es más noble cuanto más tiempo vive en una ciudad, como, según Ibn Jaldūn, pensaba Averroes. Si existe "espíritu de cuerpo" hay orden, hay gobierno, hay progreso y hay aristocracia; cuando desaparece, al cambiar las condiciones que le hicieron surgir, se anquilosan los grupos sociales, se estabilizan en el poder y acaban por aburguesarse, hasta desmoralizarse por completo de acuerdo con la evolución, en cuatro tiempos, de todas las dinastías (fundador, continuador, imitador y liquidador), a la que antes se hizo referencia y que, según Ibn Jaldūn, dura unos ciento sesenta años como máximo, ya que cada generación dura cuarenta, pues "a los cuarenta años es cuando un hombre está... en plena posesión de sus facultades".

Estos principios son revestidos por Ibn Jaldūn con la poderosa coraza de sus verificaciones empíricas y su apoyo en la tradición musulmana; si, pese al profeta Mahoma, las cosas le han ido así al Islam, es porque Dios no quiere darles mejor arreglo. Pero, además, Ibn Jaldūn niega el origen divino del califato. "El *imamato* —escribe— no es una columna de la religión, es una forma de gobierno instituída en beneficio general y colocada bajo la vigilancia del pueblo";

bajo el mando teórico del califa siempre existieron pequeños reinos que eran verdaderos estados y que luchaban entre sí, y las tribus nómadas jamás domeñaron su altiva cerviz. No tiene, pues, la menor importancia que un estado sea todo un imperio, una mísera aldea o un campamento de tribu; los imperios nacen y mueren, sea cual fuere el soberano que siente en el trono; la fuerza es el único elemento eficaz, aunque generalmente esté movida por la ambición de gobernar, pues un hombre solo no puede apoderarse del poder y hasta los profetas necesitaron tener partidarios para vencer. Pero Ibn Jaldūn reconoce también que este origen del poder tiene la contrapartida de llevar dentro el germen de la decadencia. La extensión del imperio impide su control y defensa; la diferencia de cultura arrastra a los vencedores a someterse socialmente a los vencidos, como sucedió a los árabes conquistadores. "Los árabes —escribe— no pensaban nada más que en enriquecerse a costa del país conquistado... y dejaban arruinarse... los trabajos públicos." Pero la causa principial de la decadencia es el agotamiento del "espíritu de cuerpo", que conduce a la desavenencia entre el soberano y sus antiguos compañeros de tribu, reclutándose entonces los funcionarios entre los dóciles habitantes de la ciudad y encargándose de la defensa a ejércitos mercenarios, como sucedió en al-Andalus; pues "los príncipes españoles [los omeyas] —escribe Ibn Jaldūn— no podían apoyarse en el espíritu nacional de los árabes, porque... llevaban hundidos en el lujo tres siglos". De este modo la decadencia se hace inevitable; la aristocracia del "espíritu de cuerpo" sucumbe víctima de la civilización; el poder del soberano acaba en manos de los políticos palaciegos, las mesnadas mercenarias y los "mayordomos de palacio", hasta que una nueva fuerza naciente barre esta escoria histórica.

f) *La lección moral de la historia.*—La concepción de la historia trazada por Ibn Jaldūn, tenía que conducirle inexorablemente al pesimismo ético. El hombre está condicionado por el medio social, político, económico y geográfico en que se desenvuelve; y como estos medios los ha puesto Dios, "la perversidad y la virtud llegan al alma por inspiración de Dios". La primera de estas virtudes es la moderación, que consiste en el término medio en todas las cosas; pero el término medio del ciudadano, a que se refiere Ibn Jaldūn, es inferior al ideal del ciudadano modesto que describieron Platón y Aristóteles, debido a la pobreza física y a la anarquía política de las

tribus. La sociedad ideal sería la tribu nómada de pastores, ociosos y bárbaros, que tienen en su sencillez y valentía los mejores fundamentos de su independencia y moralidad, pues "la sumisión a las autoridades hace perder a un pueblo sus virtudes guerreras... Una tribu que... paga impuestos se envilece"; sólo el acatamiento de la ley divina no envilece. Por esto, agrega, pudieron los árabes hacer grandes conquistas sin perder su espíritu de independencia; su unión nació del entusiasmo y sumisión a la ley religiosa, y no del temor a una autoridad. Cuando este poder moderador de la religión fue reemplazado por la fuerza de un partido determinado, sobrevino la debilitación y caída del califato. Por esto, aunque el progreso sea deseable, trae aparejados la corrupción y el despotismo; el hombre tiene que elegir entonces entre ser independiente y digno, pero pobre y miserable, y ser rico y poderoso, pero sometido y corrompido. La ciencia, el saber, no ennoblecen ni perfeccionan al hombre común, sino que debilitan la auténtica nobleza de la *'aṣabiyya* o "espíritu de cuerpo".

Esta es la dura conclusión que obtiene Ibn Jaldūn; por triste que pueda parecernos, para poderla comprender es preciso no olvidar que, pese a su cultura y erudición, Ibn Jaldūn no fue un intelectual encerrado en su "torre de marfil", sino un hombre de acción que durante gran parte de su vida interviene en luchas y conspiraciones; incluso, si se quiere, un ambicioso que llevó una vida llena de contratiempos, viajes y aventuras; de espíritu temerario y de carácter duro e inflexible, que le condujo, ya anciano, a verse destituido del cargo de *qāḍī* más de una vez. Pero, además, a su lado sólo vio pasar guerras y desastres que acabaron con su familia y con los pueblos, mostrándole la poca eficacia del estudio y la meditación. Es difícil pensar que a un hombre de su cultura no fueran a gustarle los refinamientos de la civilización y de la vida de las ciudades; pero su resentimiento por la pérdida del poder le hace supervalorar la independencia; y el valor y su pesimismo de emigrado le impide ver ningún progreso posible en la historia. Además, si la personalidad se forma gracias a la educación y al medio, dada la podredumbre de estos medios, ¿cómo podrían educarse los hombres? Más que a Rousseau —con el que algunos le han querido comparar erróneamente, porque para Ibn Jaldūn las virtudes del hombre en estado natural no son nada idílicas—, Ibn Jaldūn se acerca a Nietzsche, por considerar como condición principal de la civilización la servidumbre y por su admi-

ración a los que se niegan a servir. Mas tampoco hay que olvidar que estas opiniones son también una simple oposición al concepto altamente intelectual de la cultura árabe andaluza y persa. Así, queriendo o sin querer, Ibn Jaldūn es el pensador de la decadencia de un mundo político y cultural, y su concepción ético-sociológica pesimista señala el agotamiento de la cultura musulmana en el momento histórico en que el Islam y el Occidente, que hasta entonces habían colaborado, *velis nolis,* en la vida cultural, se separan definitivamente, hasta casi nuestros días, cuando el renacimiento del Islam y del mundo árabe abren de nuevo otro capítulo de la historia universal.

5. *La crisis y el renacer de la filosofía árabe*

a) *La agonía de la cultura musulmana.*—Con la figura de Ibn Jaldūn se cierra el auténtico período constructivo del pensamiento árabe. Menos de un siglo después de su muerte, los Reyes Católicos entran en Granada y acaban con la prolongada agonía del reino naṣarī. El Islam occidental, reducido al Norte de Africa, entra en un largo período de decadencia cultural del que no saldría hasta nuestros días. Pero, en el campo de la filosofía, esta situación se había producido también en el mundo árabe oriental, antes que en el occidental; y tras de Algacel no encontramos ninguna figura cuya importancia o trascendencia en el campo del pensamiento haga absolutamente necesaria su inclusión en la historia de la filosofía árabe. No debe extrañar esta situación cultural dada la rápida decadencia de la dinastía *'abbāsī* primero, de los príncipes *būyīes* y *samānīes* después y de los sultanes *selŷūqīes* finalmente. Y aunque durante el siglo XII los 'abbāsīes hicieron denodados esfuerzos por librarse de la autoridad de los sultanes *selŷūqīes,* reanimando el arte o intentando restaurar su poder, no pudieron resistir el ímpetu de los mongoles, y el último califa *'abbāsī,* al-Musta'ṣim, tuvo que rendirse a Hūlāgū el 657 (1258 J. C.), que saqueó a Bagdad e hizo ejecutar al Califa y su familia. El mundo árabe oriental, dividido ya hacía tiempo en un complicado mosaico de reinos de fronteras mal definidas y siempre en movimiento, pierde su ímpetu político. Pero algo más de un siglo después va a perder también las bases de su economía sedentaria. El año 782 (1380 J. C.) Tamerlan inicia sus tristemente famosas campañas atacando a Persia; los príncipes y poblaciones que no se le so-

meten son bárbaramente exterminados y las ciudades arrasadas. En Iṣfahān sus soldados construyen 120 pirámides formadas con 70.000 cabezas de la población vencida. Georgia fue arrasada, la India saqueada, Damasco incendiada y pillada; Bagdad fue tomada al asalto, levantando sus soldados varias pirámides con 90.000 cabezas. Pero si estas destrucciones y gigantescas matanzas fueron atroces, peores consecuencias tuvo para el porvenir del mundo árabe oriental la destrucción de las presas, canales y sistemas de irrigación de aquellas regiones, que desde entonces se convierten en desiertos de arcilla.

Las campañas de Tamerlan detuvieron también el empuje de los turcos otomanos, que desde un siglo antes se habían instalado sólidamente en el Asia Menor y que con Murād I y Bayaceto I habían ocupado importantes regiones de la península Balcánica. A la muerte de Tamerlán, los otomanos reanudaron sus ataques contra los restos del imperio bizantino, y el 29 de mayo de 1453 Muḥammad II entraba en Constantinopla e iniciaba el período de esplendor del imperio otomano, cuyos soldados llegan hasta las mismas puertas de Viena, y que alcanza su apogeo son Selim I y Sulayman I el Magnífico. Las dotes políticas de estos soberanos y la organización de los territorios conquistados, producen una prosperidad económica que se traduce en las grandes construcciones religiosas y palaciegas. Pero los turcos otomanos carecieron de poder de creación personal y sus realizaciones culturales, como la bella mezquita de Selim II en Adrianópolis, o sus hermanas de Estambul, siguen de cerca el viejo canon de Santa Sofía. Además, rápidamente pasaron de la expansión conquistadora a la decadencia, que se prolongaría hasta nuestros días. No es de extrañar, pues, el agotamiento del esfuerzo cultural árabe y la casi absoluta desaparición del pensamiento filosófico. Las figuras de la filosofía árabe oriental posteriores a Algacel, como el famoso historiador de las religiones al-Šahrastānī (muerto el 548/1153) y el místico ʻUmar bn ʻAbd Allāh al-Suhrawardī (muerto el 672/1274), son nombres muy secundarios para la historia de la filosofía árabe. Tampoco fue demasiado extensa la formación filosófica del gran reformador y jurista sirio Ibn Taymiyya (muerto el 728/1328), que intentó restaurar la primitiva ideología del Islam. Pero sus esfuerzos y los de su discípulo Ibn Qayyim al-Ŷawziyya (muerto el 751/1350) sirvieron para reavivar el rescoldo de la fuerza creadora del Islam y darán origen después al movimiento del *wahhābismo*. A estos nombres cabe añadir los del egipcio al-Suyūṭī (muerto el 910/1505), famo-

so por su extensa erudición, y el místico Šaʿrānī (muerto el 972/1565), enraizado en el pensamiento de Ibn ʿArabī de Murcia. Pero todos estos autores sólo se ocupan de la filosofía incidentalmente, y entre el millar bien contado de "filósofos" orientales de los siglos XII al XIX, que aparecen en ciertos repertorios, sólo dos merecen citarse: Fajr al-Dīn al-Rāzī (muerto el 606/1209) y Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (muerto el 672/1274), cuya obra se convirtió en el manual escolar filosófico de las escuelas teológicas musulmanas hasta nuestros días. El resto se reduce a enojosas "sumas" dialécticas consagradas a disputas y sutilezas insignificantes, o a pesados comentarios, hueros y farragosos, de los grandes pensadores, en especial de Avicena.

b) *El "Renacimiento" del Islam. La "salafiyya".*—La renovación del Islam hay que hacerla arrancar del movimiento *wahhābista.* Muḥammad bn ʿAbd al-Wahhāb (muerto el 1206/1791) fue esencialmente un hombre de religiosidad beduína y de ardiente genio, como el del Profeta Mahoma. Ideológicamente su movimiento no encierra ninguna novedad, pues se limita a reproducir el pensamiento de Ibn Taymiyya, que es una depuración en sentido puritano de la tradición islámica, de acuerdo con los criterios jurídicos *ḥanbalīes.* Pero, posiblemente, el *wahhābisbo* hubiera carecido de proyección histórica si el ardor ideológico de Muḥammad bn ʿAbd al-Wahhāb no hubiese encontrado el apoyo insobornable del emir de Darʿiyya, Muḥammad bn Saʿūd (muerto el 1178/1765) y de su hijo ʿAbd al-ʿAzīz. Desde entonces el *wahhābismo* se une a la suerte de la dinastía *saʿūdī.* Sin embargo, el elemento que interesa destacar en el movimiento *wahhābita* es el principio del "renacimiento" del Islam, pues los musulmanes han pensado siempre que el Islam ha ido apartándose paulatinamente del primitivo ideal predicado por Mahoma. Este "Renacimiento" ha sido entendido en sentido político, dando origen al movimiento *panislamista,* que si a finales del siglo XIX y a principios del XX pareció tener un cierto porvenir, después se ha convertido en un simple movimiento de simpatía espiritual entre los diversos pueblos musulmanes, sin ninguna proyección práctica por las irreductibles posiciones de *šīʿīes* y *sunnīes* y las rivalidades de persas, turcos y árabes. Pero, por otra parte, iba a tener también una proyección intelectual gracias, sobre todo, al esfuerzo del movimiento de la *salafiyya,* cuya misión era restaurar la fuerza del Islam primitivo y adaptarlo a las exigencias de nuestro tiempo.

Los creadores de la *salafiyya* fueron Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ʿAbdu. Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (muerto el 1307/1889) se convirtió en el principal propagandista del panislamismo, luchando contra la influencia y la opresión inglesa en el Afganistán, lo que le obligó a emigrar a Turquía, estableciéndose en Istambul. Pero si bien al principio fue bien acogido por el sultán ʿAbd al-Ḥamīd, su enseñanza molestó al gobierno y tuvo que trasladarse al Cairo, donde adquirió nueva fama y gran número de discípulos. Entre éstos destacó en seguida Muḥammad ʿAbdu (muerto el 1323/1905), que discrepaba de su maestro en los métodos a emplear. Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī era un decidido partidario de la acción directa; Muḥammad ʿAbdu se inclinaba por la acción educativa y moral. Pero la presión política inglesa consiguió que al-Afgānī fuese expulsado en 1879 de Egipto y que, tres años después, también se alejase a Muḥammad ʿAbdu. Refugiados en París, volvieron a unir su acción política e intelectual, fundando la sociedad panislámica el *Lazo insoluble (al-ʿurwat al-wuṯqà),* título que dieron a una revista de vida efímera, pero de gran influencia social. Cuando uno y otro regresaron a Egipto, su influencia ganó a grandes núcleos intelectuales árabes, aunque no dejaron de encontrar fuerte oposición en los grupos religiosos más apegados a la tradición. La obra capital de al-Afgānī es la *Refutación de los materialistas,* escrita en persa y traducida al árabe por Muḥammad ʿAbdu con el título de *al-Radd ʿalà al-dahriyyīn*. El más importante de los escritos de Muḥammad ʿAbdu es la *Risālat al tawḥīd*.

En su esencia el movimiento de la *salafiyya* es una reforma del Islam para devolverlo a su pureza original, en un sentido paralelo a los intentos de Algacel e Ibn Taymiyya. Pero esta reforma debe hacer al Islam apto para nuestro tiempo y el futuro, prescindiendo de los elementos accesorios, fruto de las circunstancias sociológicas e históricas. Esta concepción conduce a Muḥammad ʿAbdu a revisar la actitud tradicional de los musulmanes frente a la filosofía. Como los grandes pensadores árabes demostraron, no hay incompatibilidad alguna entre la filosofía y la fe islámica; al contrario, el Islam es una religión esencialmente racional y la filosofía puede abrir sus caminos, del mismo modo que la fe ayuda a la razón y sustituye a ésta para los hombres que no conocen la ciencia. Aplicando estos principios, Muḥammad ʿAbdu exhorta a la labor filosófica, a la investigación científica y a la sustitución del derecho tradicional de las "escuelas" por el derecho basado en los principios éticos y jurídicos na-

turales al estilo occidental, que sería después implantado por Muṣṭafà Kemāl en Turquía en 1925 y en 1949 en Egipto. Esta labor se completaba con la llamada a la propaganda y a la apologética; con la campaña en pro de la emancipación de la mujer, iniciada por Qāsim Amīn y continuada por la escritora Malak Hifnī Nāṣīf (nacida en 1304/1886). También fueron desarrolladas las ideas de la *salafiyya* por Muḥammad Rašīd Riḍà (muerto el 1354/1935), que fundó en 1898 la revista *al-Manār,* de larga duración, extraordinaria seriedad científica e informativa e importante influjo, que alcanza también a los literatos y pensadores de los últimos cincuenta años.

c) *El movimiento panarabista y el resurgir de la cultura y el pensamiento árabes.*— Al esfuerzo panislámico en el terreno cultural se sumaría después el moviento panarabista, cuyas raíces son comunes al panislamismo, pero cuya manifestación política encontró su ocasión en otra más de los múltiples y a la postre inútiles estratagemas políticas inglesas. Al estallar la guerra de 1914-1918, el antagonismo entre árabes y turcos fue explotado por el sedicente arqueólogo y astuto aventurero inglés Lawrence. Basta leer los escritos de Lawrence para advertir que, sin dejar de ser un auténtico patriota, el famoso aventurero había sido ganado por la generosidad beduína y la tradición árabe. Inglaterra prometió a los árabes restablecer su independencia y crear un estado árabe bajo la jefatura del jerife de La Meca, Ḥusayn; y por esta causa se batieron sus hijos ʻAbd Allāh y Fayṣal. Después de una larga y legendaria campaña los emires *hašimīes* y Lawrence entraron en Damasco en octubre de 1918, y Fayṣal fue coronado rey; pero su reino duró unos meses, y en julio de 1920 los cañones del general Gouraud obligaron a huir a Fayṣal. Además, Ḥusayn, falto del apoyo inglés, vio entrar a ʻAbd al-ʻAzīz bn ʻAbd al-Raḥmān bn Fayṣal (impropiamente conocido en Occidente por Ibn Saʻūd) en La Meca y tuvo que refugiarse en Rodas, y más tarde en Jordania, donde murió. El hipotético reino árabe quedó así desmembrado; Arabia dividida en el reino *saʻūdī* (Neŷd y Ḥiŷāz), en el Yemen y en los protectorados ingleses de Oman, Aden y Ḥaḍramawt; Siria y Líbano, en manos franceses; Iraq, Jordania y Palestina, bajo mandato inglés. Para contentar a los emires *hašimīes,* Fayṣal I fue hecho rey del Iraq el 23 de agosto de 1921 y ʻAbd Allāh emir de Transjordania, y años después (1946) rey de este país, mientras al otro lado del Jordán los sionistas se iban adueñando, por su esfuerzo,

trabajo y astucia, de Palestina. Esta desgraciada política inglesa destruyó las posibilidades pacíficas del panarabismo en el terreno político, consolidando de un modo u otro la división de los países árabes, incluso cuando alcanzaron su total independencia política después de la guerra de 1939-1945. Los intereses creados y los antagonismos históricos y personales han hecho fracasar primero la "Liga Arabe" y después el intento de la "República Arabe Unida", fundada por la unión de Egipto y Siria y recientemente disuelta.

Pero si el panarabismo político, reducido a la siempre poco eficaz "Liga Arabe", ha resultado un fracaso absoluto, como se vio en la acción colectiva contra el Estado de Israel o en el intento de la RAU, en cambio el movimiento de renacimiento cultural árabe iba a reincorporar a estos pueblos a la marcha de la cultura universal. Este renacimiento cultural se inició en Siria, Líbano y Egipto, a finales del siglo XIX, con figuras como Nāṣīf al-Yāziŷī (muerto el 1288/1871), Buṭros Bustānī (muerto el 1300/1883) y Sāmī al-Barūdī (muerto el 1322/1904). A partir de este momento la literatura y el pensamiento árabe se incorporan a la vida cultural mundial, con poetas como el famoso Aḥmad Šawqī (muerto el 1351/1932), los novelistas Ŷirŷī Zaydān (muerto el 1332/1914), Muḥmūd Taymūr (nacido en 1311/1894), y, sobre todo, Tawfīq al-Ḥakīm. En el campo del ensayo deben ser citados Muḥammad Husayn Haykal (nacido en 1305/1888), y el profesor Tāḥà Ḥusayn (nacido el 1307/1889), formado totalmente en la cultura occidental, y cuya influencia cultural en Egipto y en todo el mundo árabe es extraordinaria. Aparte de este movimiento, el pensamiento filosófico árabe se concentra en dos direcciones principales: la integración científica del pensamiento árabe clásico y la recensión del pensamiento filosófico occidental contemporáneo. En estas direcciones deben citarse, entre otros muchos, los nombres de los investigadores y ensayistas Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, P. Anawatī, O. P.; 'Abd al-Raḥmān Badawī, Laḥbābī, Yaḥyà Maḥdawī, Ibrāhim Madkūr, Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda, Ŷāmil Ṣalība, Muḥammad ibn Tāwīt al-Ṭanŷī, Jālil Georr, etc., cuyo esfuerzo intelectual, su calidad científica y filosófica, y aun su valor literario, aseguran el porvenir del pensamiento filosófico árabe.

BIBLIOGRAFIA

347. Afifi, *The mistical philosophy of Muhyid Din ibn Arabi*, Cambridge, 1929.
348. Altamira, *Nota sobre la doctrina histórica de Abenjaldun*. Pub. en el vol. "Homenaje a Codera", Zaragoza, 1904.
349. Amari, *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II*. Pub. en "Journal Asiatique", Vª serie, I, París, 1853, pp.240-274.
350. Asín Palacios, *Mohidin*. Pub. en "Homenaje a Menéndez y Pelayo", Madrid, 1899, vol. II, pp. 217-256.
351. — — *La psicología según Mohidin Abenarabi*. Pub. en "Actes du XIVᵉ Congrés International des Orientalistes", pp. 79-191.
— — Véase núm. 6, pp. 209-235.
— — Véase núm. 8, pp. 7-24, 33-113, 227-228, 259-264, 131-133, 218-219, 240-251 y 450-501.
— — Véase núm. 41, vol. I, pp. 311-314.
— — Véase núm. 179, vol. IV, pp. 140-145.
— — Véase núm. 254, pp. 235-242.
— — Véase núm. 261; en especial pp. X-XXI, XXVII-XXVIII y 8-26.
352. — — *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1.ª ed., Madrid, 1919; 2.ª ed., 1943, pp. 338-351.
353. — —*Historia y crítica de una polémica*. Pub. en "Il Giornale Dantesco", Florencia, 1923, pp. 289-307; 1924, pp. 1-27 y 149-158.
354. — — *El místico murciano Abenarabi*. I, *Autobiografía cronológica*. Pub. en el "Boletín de la R. A. de la Historia", Madrid, vol. LXXXVII, 1925, pp. 96-173. II, *Noticias autobiográficas de su "Risālat al-Cods"*. Pub. en ídem, ídem, pp. 512-611. III, *Caracteres generales de su sistema*, ídem, vol. LXXXVIII, 1926, pp. 582-637. IV, *Su Teología y sistema del cosmos*, ídem, vol. XCII, 1928, pp. 654-751.
355. — *Dante y el Islam*, Madrid, 1927.
356. — — *De la mystique d'Abenarabi*. Pub. en "Revue d'Ascetique et de Mistique", t. XII, 1931, pp. 29-43.
357. — —*Ibn 'Arabī de Murcia, Risālat al-Quds*, ed. árabe, Madrid, 1939, trad. española, Madrid, 1939.
358. — — *Šāḏilīes y alumbrados*. Pub. en "Al-Andalus" a partir del tomo IX, 1944.
359. Ayad, *Die Geschichts-und Gessellschaftslehre Ibn Halduns*. Pub. en "Forschungen zur G. und G.", 2, Stuttgart, 1930.
360. Badawī, 'Abd al-Raḥmān, *Autobibliografía de Ibn Arabi*. Pub. en "Al-Andalus", vol. XX, 1955, pp. 107-128.
361. Bādisī, 'Abd al-Ḥaqq, *al-Maqṣad*, trad. Colin. Pub. en "Archives Marocaines", vol. XXVI, 1926, pp. 47-49 y 181-182.
362. Bouthoul, *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, París, 1930.
363. Colosio, *Contribuition à l'étude d'Ibn Khaldun*. Pub. en "RMM", t. 24, París, 1908.
Corbin. Véase núm. 95, vol. I, pp. 314-324.
Cruz Hernández. Véase núm. 16, vol. II, pp. 249-340.
364. Enan, *Life and Works of Ibn Khaldun*, Lahore, 1943.
365. Ferreiro, *Un sociólogo árabe nell secolo XIV*. Pub. en "Riforma sociale", III, 1897.
366. Frank, *Beiträge zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Khaldun*, Leipzig, 1884.

367. Gabrieli, *Il concetto della asabiyyah nel pensiero storico d'Ibn Haldūn*. Pub. en "Atti della R. A. delle Scienza", LXV, Turín, 1930.
368. Gauthier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, París, 1928.
369. Gibb, *The islamic backgrund of Ibn Khaldouns political theory*. Pub. en "N. of the School of Or. Stud.", II, Londres, 1935.
370. Gumplowicz, *Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jah.* Pub. en "Soziologische Essays", Innsbruck, 1899.
Ḥāŷŷī Jalīfa. Véase núm. 72, vol. III, pp. 59 y 599; vol. IV. pp. 329.
Ibn al-Abbār. Véase núm. 214, b. 2093.
Ibn 'Arabī. Véase núm. 216; en especial vol. I, pp. 278-283, 332-333, 338-339 y 883-884; vol. II, pp. 194-196, 400-402, 426, 430-436, 439-450, 462-478, 561-562, 651-655, 675-678; vol. III, pp. 60-62, 102, 345, 363-364, 475-476 y 504.
— — *Mawāqī'*; en especial pp. 11-13 y 52-53, 89-83, 122, 133-134, 141 y 179.
372. Ibn Jaldūn, *Historia de los bereberes, etc.*, ed. Slane, Argel, 1847-1851; trad. ídem, Argel, 1852.
373. — — *Muqaddima*, ed. Quatremère, París, 1858; trad. Slane, reimpresión, París, 1934-1938, vol. I, pp. 69-70, 72-73, 89, 160-169, 175-184, 232-250, 254-262, 264-269, 271-275, 280-290, 307-309, 315-325, 328-335 y 427-435; vol. II, pp. 62-69, 72-78, 85-95, 120-130, 210-220, 350-359, 371-379.
Ibn Ṭumlūs. Véase núm. 261, pp. 6-15, texto árabe.
Ijwān al-Ṣafā. Véase núm. 55, vol. I, pp. 313-315, 322-329 y 343; III, pp. 359-360; IV, pp. 15-17.
374. Issawi, *An Arabian Philosophy of History*, Londres, 1950.
375. Khuda Bukhsh, *Ibn Khaldun and his History of Islamic civilization*. Pub. en "Islamic Culture", I, Haydarabad, 1927.
376. Kutubī, Muḥammad bn Šākir al, *Fawāt al-wafayāt*, ed. El Cairo, 1283-1886, pp. 315-316.
377. Lator, *Ibn Sab'īn de Murcia y su "Budd al-'Arīf"*. Pub. en "Al-Andalus", IX, 1944, pp. 371-417.
378. Levy, *An Introduction to the Sociology of Islam*, Londres, 1931.
379. Massignon, *Ibn Sab'īn et la critique psychologique, etc.* Pub. en "Memorial H. Basset", París, 1928, t. II, pp. 124 y ss. y 129.
380. — — *La passion d'al-Hallaj, etc.*, París, 1922, pp. 588-599.
381. — — *Recueil de textes, etc.*, París, 1929.
— — Véase núm. 141.
382. Maunier, *Les idées economiques d'... Ibn Khaldoun*. Pub. en "R. d'histoire eco. et soc.", París, 1912.
383. — — *Les idées sociologiques, etc.* Pub. en "R. Int. de Soc.", París, 1915.
384. Mehren, *Correspondance du philosophe ṣūfī Ibn Sab'īn, etc.* Pub. en "Journal Asitique", VIIª serie, XIV, París, 1897, pp. 341-454.
Pines. Véase núm. 150.
385. Ribera, *La viña de un peripatético*. Pub. en "Almanaque de las Provincias para 1906", Valencia, p. 269.
386. Richter, *Das Geschichtsbild der arabischen Historisker des Mittelalters*, Tubinga, 1933.
387. Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*. Pub. en "Historischen Zeitschrift", 25, Munich-Berlín, 1932.
388. — — *Ibn Khaldun, etc.* Pub. en "B. of the J. R. L.", XXIV, 1940.
389. — — *Ibn Jaldūns attitude to the Falāsifa*. Pub. en "Al-Andalus", XX, 1955, páginas 75-85.
Ṣafadī. Véase núm. 222, fols. 129 v.-130 v.
390. Schimmel, *Ibn Chaldun* (traducciones), Tubinga, 1951.

391. Schmidt, *Ibn Khaldoun, étude comparative de ses mss.* Pub. en "JAOS", 2, 1926.
392. — — *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher,* Nueva York, 1930.
393. Schultz, *Ibn Khaldoun.* Pub. en "Journal Asiatique", VII, París, 1825.
394. Serefettin, *Correspondance philosophique, etc.,* prólogo de H. Corbin, Estambul, 1943.
395. Sobhf, *Les idées économiques de Ibn Khaldoun,* Lyon, 1932.
396. Ṭahà Ḥusayn, *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun,* París, 1917.
397. al-Ṭanŷī, Muḥammad ibn Tāwīt, *al-Taʿrīf bi-Ibn Jaldūn* (autobiografía de Ibn Jaldūn), El Cairo, 1951.
Ibn Abī Uṣaybiʿa. Véase núm. 64, vol. II, pág. 81.
398. Van den Bergh, *Umriss der muhammedanische Wissenschaftlehre nach Ibn Chaldun,* Leiden, 1912.
399. Varios, *Maŷallat al-Ḥadīṯ,* con motivo del 600 aniversario de Ibn Jaldūn, Alepo, 1932.
400. Von Kremer, *Ibn Haldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche.* Pub. en "Sitzungsberrichte der Akademie der Wiss.", Viena, 1878.
401. Wesendonck, *Ibn Chaldun, ein arabischer Kulturhistoriker.* Pub. en "Deutsche Rundschau", Berlín, 1923-1924.

La bibliografía del período contemporáneo es extraordinariamente extensa y compleja; aparte de las obras de los autores señalados pueden ser consultadas las siguientes:

402. 'Abd-Allāh de Jordania, *Memorias,* trad. inglesa, Nueva York, 1951.
403. 'Abdu, Muḥammad, *Risālat al-tawḥīd,* El Cairo, 1920, trad. francesa, París, 1925.
404. Adams, *Islam and Modernism in Egipt,* Londres, 1953.
405. 'Allāl al-Fāsī, *al-Ḥarāqat al-istiqlāliyya fī-l-Magrib al-ʿarabī,* El Cairo, 1948.
406. Bell, *The Arab War* (información confidencial), Londres, sin fecha (1930 ?).
407. Colombe, *L'êvolution de l'Egypte 1924-1950,* París, 1951.
408. R. W. Diffelen, *De leer der Wahhabiten,* Leiden, 1927.
409. Gibb, *Modern trends in Islam,* Chicago, 1945.
410. Goichon, *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī "Refutation des materialistes",* trad. francesa, París, 1942.
411. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ṭ. al Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya,* El Cairo, 1939.
412. Lugol, *Le panarabisme. Passé, présent, avenir,* El Cairo, 1946.
413. Lloyd, *Twin Rivers. A hief history of Iraq from the earliest times to the present day,* 2.ª ed., Oxford, 1947.
414. Massignon, *Situation de l'Islam,* París, 1939.
Pareja. Véase núm. 37, vol. I, pp. 316-478; vol. II, pp. 607-611, 792-794, 893-894.
415. Rossi, *Documenti sull'origine e gli sviluppi della questione araba* (1875-1944), Roma, 1944.
416. Tourneau, *L'Islam contemporaine,* París, 1950.

Precio: 150